

# ***Species intelligibilis:***

**Die Intentionalität der menschlichen  
Erkenntnis nach  
Johannes Duns Scotus**

**Maria José Jaramillo**

**Köln, 2020**

Diese Arbeit wurde als Abschlussarbeit der Promotion zur Erlangung des Dokortitels in Philosophie an der Universität zu Köln im Oktober 2017 eingereicht und im Januar 2018 erfolgreich verteidigt.

# Vorwort

An dieser Stelle möchte ich meinen Dank aussprechen: An erster Stelle danke ich Prof. Dr. Dr. h.c. Andreas Speer, der meine Promotion betreut hat. Ich bedanke mich für das aufmerksame Zuhören bei den verschiedenen Gesprächen und Präsentationen, für die Vorschläge und Kritik, die ermöglicht haben, diese Arbeit in der Form zu realisieren, in der ich sie heute vorlege. Ich möchte ihm auch für die vielen Gutachten danken, die er in diesen Promotionsjahren geschrieben hat und mir die Finanzierung der Arbeit ermöglicht haben. Außerdem möchte ich mich bei Herrn Apl. Prof. Dr. Hannes Möhle bedanken, der mir durch seine treffenden Bemerkungen und hilfreichen Ratschläge bei dem Verständnis der Philosophie von Scotus, der Erkennung von Problemstellungen und der Lösungsfindung geholfen hat. Ich danke ihm auch für seine Geduld, seine Hilfsbereitschaft und sein großes Vertrauen. Das Thema der Dissertation verdanke ich ihm, da er mich in die Scotus-Forschung eingeführt hat.

Ich schulde der Konrad-Adenauer-Stiftung einen besonderen Dank für die großzügige Unterstützung in diesen Jahren der Promotion und für die Möglichkeit, mich kulturell, politisch und gesellschaftlich durch ihre Veranstaltungen und durch das Miteinander mit so vielen Menschen bereichern zu dürfen. Das Stipendium hat mir eine konzentrierte, kontinuierliche und intensive Arbeit an der Dissertation ermöglicht, und mir Gelegenheit gegeben, Experten im Bereich der mittelalterlichen Philosophie kennenzulernen.

Nicht zuletzt gilt mein Dank Helga Kegel, die viele Stunden mit dem Korrekturlesen meiner Arbeit zugebracht hat. Außerdem möchte ich allen Freunden, Familienangehörigen und Kollegen danken, die diese Arbeit ermöglicht, mich auf dem Weg begleitet und zu meiner beruflichen und persönlichen Entwicklung in diesen Jahren auf die eine oder andere Weise beigetragen haben.

Maria José Jaramillo

Bogotá, Kolumbien, 1. September 2020



# INHALTSVERZEICHNIS

	EINLEITUNG	17
1.	Johannes Duns Scotus: Leben und Werk	17
2.	Das Problem der Intentionalität der Erkenntnis im Allgemeinen	26
3.	Der Begriff der Intentionalität nach Scotus	36
4.	Das spezifische Problem des Begriffs der <i>species intelligibilis</i>	51
	<b>1. Teil: Die Möglichkeit von Erkenntnis</b>	<b>61</b>
	ERSTES KAPITEL	63
	DIE MÖGLICHKEIT VON NATÜRLICHER ERKENNTNIS	
1.	Die Reichweite unserer natürlichen Erkenntnis	68
2.	Die natürliche Quelle der Erkenntnis	80
2.1.	Die Illuminationslehre Heinrichs von Gent	83
2.2.	Scotus' Ablehnung der Illuminationslehre	91
2.3.	Scotus' Verständnis der augustianischen Illumination	101
3.	Die Möglichkeit sicherer Erkenntnis	112

3.1.	Die Erkenntnis der ersten Prinzipien	117
3.2.	Die Erkenntnis durch Erfahrung	124
3.3.	Die Selbsterkenntnis	128

## ZWEITES KAPITEL 133

### ABSTRAKTIVE UND INTUITIVE ERKENNTNIS

1.	Die Unterscheidung zwischen abstraktive und intuitiver Erkenntnis	138
1.1.	Die Art der Unterscheidung	138
1.2.	Der Geltungsbereich der Unterscheidung	145
2.	Die intuitive Erkenntnis	151
3.	Die abstraktive Erkenntnis	160

## **2. Teil: Die Species Intelligibilis 169**

## DRITTES KAPITEL 171

### DIE NOTWENDIGKEIT DER SPECIES INTELLIGIBILIS

1.	Die Notwendigkeit der species intelligibilis	176
----	--	-----

1.1.	Argumente für die Notwendigkeit der species intelligibilis	179
1.2.	Die Universalität des Objektes	182
1.3.	Die Vergegenwärtigung des Objektes	188
1.4.	Die Natur des Intellekts	191
2.	Der Begriff der species intelligibilis	200
3.	Geht die species intelligibilis dem Erkenntnisakt voraus?	212
4.	Verbleibt die species intelligibilis im Intellekt?	219
5.	Die conversio ad phantasmata	225

### **3. Teil: Die Entstehung der Erkenntnis** 241

#### **VIERTES KAPITEL** 243

##### **DIE URSACHE DER ERKENNTNIS**

1.	Die natürliche Ursache der Erkenntnis	243
2.	Der Intellekt als Ursache der Erkenntnis	253
3.	Das Objekt als Ursache der Erkenntnis	273
4.	Die Teilursächlichkeit in der Erkenntnis	292

5.	Die Rolle des Willens im Erkenntnisprozess	315
----	--	-----

FÜNFTES KAPITEL	327
-----------------	-----

DER ERKENNTNISPROZESS

1.	Die erste Tätigkeit des Intellekts	327
2.	Die zweite Tätigkeit des Intellekts	337
3.	Die zweite Ebene des Erkenntnisprozesses	350
3.1.	Die metaphorische Hervorbringung	354
3.2.	Die zwei Schritte der metaphorischen Hervorbringung	361
3.3.	Die metaphorische Hervorbringung als Übertragung	368
4.	Die Rolle des Phantasma im Erkenntnisprozess	375

<b>4. Teil: Species Intelligibilis, Objectum</b>	<b>381</b>
--	------------

**Intelligibile**

**und Natura Communis**

Einleitung	383
------------	-----



	SECHSTES KAPITEL	391
	DIE SPECIES INTELLIGIBILIS	
1.	Die species intelligibilis als Qualität des Intellekts	392
2.	Die species intelligibilis als Ursache des Erkenntnisaktes	397
3.	Die species intelligibilis als repräsentierendes Mittel des Objektes	403
	SIEBTES KAPITEL	409
	DAS INTELLIGIBLE OBJEKT	
1.	Der ontologische Status des intelligiblen Objektes	410
2.	Die Beziehung zwischen intelligiblem Objekt und species intelligibilis	426
3.	Die Beziehung des Erkenntnisaktes zum intelligiblen Objekt	432
4.	Das Verbum und das Objekt mit intelligiblem Sein	438

	ACHTES KAPITEL	445
	DIE GEMEINSAME NATUR	
1.	Das Universale	449
2.	Was ist die gemeinsame Natur?	457
3.	Beziehung der Natur zum Objekt und zur Species	467
	 <b>5. Teil: Die Intentionalität der Erkenntnis</b>	 473
	NEUNTES KAPITEL	475
	DAS PROBLEM DER INTENTIONALITÄT DER ERKENNTNIS	
1.	Vom Objekt unserer Erkenntnis	475
2.	Repräsentation oder Repräsentationalismus	492
	SCHLUSSBETRACHTUNG	509
1.	Die explikative Kraft des Begriffs der species intelligibilis	509
2.	Originalität der scotischen Theorie	524

3.	Rezeption der scotischen Position	528
3.1.	Die Rezeption bei den unmittelbaren Schülern von Scotus	536
3.2.	Die Rezeption der Theorie bis zum 17. Jahrhundert	543
3.3.	Vom Begriff der species intelligibilis zum neuzeitlichen Ideenbegriff	550

LITERATURVERZEICHNIS	555
----------------------	-----

Quellen	555
Forschungsliteratur	569
Zitierte Handschriften	620

ANHANG	623
--------	-----

Vergleich der Edition von Wolter/Bychkov mit drei Handschriften	623
Rep. IA d. 3 q. 4	629
Rep. IA d. 3 q. 5	689



# Abkürzungen

a.	Articulus
Anal. post.	Analytica posteriora
Anal. pri.	Analitica priora
arg.	Argumentum
art.	Articulus
cap.	Caput
co.	Corpus
Coll.	Collationes
Coll. ox.	Collationes Oxonienses
d.	Distinctio
De Div. nom.	De divinis nominibus
De Trin.	De Trinitate
Dis. Met.	Disputationes Metaphysicae
disp.	Disputatio
Ed.	Editio
EN	Nikomachische Ethik
In Met.	Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristoteles
In Perih.	Super primum librum de Perihermeneias
In Sent.	In libros Sententiarum
Kat.	Kategorienschrift
KrV	Kritik der reinen Vernunft

lec.	Lectio
Lect.	Lectura
lib.	Liber
Med.	Meditation
Med. Met.	Meditationes Metaphysicae
Met.	Metaphysik des Aristoteles
n.	Nummerus
OP	Opera Philosophica
Ord.	Ordinatio
OT	Opera Theologica
p.	Pars
Perih.	Perihermeneias
Phys.	Physik des Aristoteles
prol.	Prologus
PU	Philosophische Untersuchungen
q.	Quaestio
qc.	Quaestacula
Quodl.	Quodlibet
Rep.	Reportatio Parisiensis
S.Th.	Summa Theologiae
sec.	Sectio

SL	Summa logicae
Summa	Summa Quaestionum Ordinarium
Super Sent.	Super quattuor libros Sententiarum
un.	unica





# Einleitung

## 1. JOHANNES DUNS SCOTUS: LEBEN UND WERK

Vom Leben des Johannes Duns Scotus wissen wir bis jetzt sehr wenig.<sup>1</sup> Wir verfügen nach dem neuesten Forschungsstand über zwei feste Daten seiner Biographie: seine Priesterweihe am 17. März 1291, die er vom Bischof von Lincoln in Northampton empfangen hat, und seine Teilnahme an einer *Disputatio* von Philipp von Bridlington in der Zeit als dieser Regent der Theologie in Oxford war: 1300-1301.<sup>2</sup> Von diesen Daten ausgehend und mit der Kenntnis der gewöhnlichen Ausbildung unter den Franziskanern der Zeit werden andere Daten seiner Biographie vermutet. Vom Datum seiner Priesterweihe ausgehend wird seine Geburt auf das Jahr 1265-1266 festgelegt. Scotus wurde sicherlich vor dem 17. März 1266 geboren, da 25 Jahre das Mindestalter für den Empfang des Presbyterats im 13. Jahrhundert war. Aufgrund der Daten, die wir von anderen mittelalterlichen Autoren kennen, ist anzunehmen, dass er zum Zeitpunkt seiner Priesterweihe ungefähr 25 Jahre alt war. Andererseits ermöglicht die Tatsache, dass am 23. Dezember 1290 andere Minderbrüder zu Priestern geweiht wurden, den Zeitraum, in dem seine Geburt lag, mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die Zeit zwischen dem 24. Dezember 1265 und dem 17. März

---

<sup>1</sup> Die Daten seines Lebens und seiner Werke sind aus folgenden Quellen entnommen: Johannes Duns Scotus, *Quaestiones super II et III De anima*, C. Bazán et al. (Hrsg.), in: Opera Philosophica Bd. 5, St. Bonaventure: New York, Franciscan Institute, 2006, Introduction S. 139\* ff; T. Hoffmann (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus, Freiheit, Tugend und Naturgesetz*, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters Bd. 27) Freiburg i.B., Herder, 2012, Einleitung: S. 9-12; L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, München, Beck, 2005, S. 11-20; T. Williams, *John Duns Scotus*, in: E. Zalta (Hrsg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/duns-scotus/>> [Abgerufen am 17.12.2019]; A. Vos, *The philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, S. 15-102; T. Williams, *Introduction. The life and works of John Duns Scotus*, in: T. Williams (Hrsg.), The Cambridge Companion to Duns Scotus, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, S. 1-14.

<sup>2</sup> Vgl. Scotus, *Quaestiones super II et III De anima*, Introduction S. 141\*.

## Einleitung

1266 festzulegen. Er ist sicherlich bei Duns in Schottland geboren, einem Städtchen südlich von Edinburgh, das zur Zeit von Scotus zur Grafschaft Berwick gehörte. Es ist anzunehmen, dass er bereits in seinen jungen Jahren ins Kloster der Franziskaner in Oxford eingetreten ist, vielleicht bereits mit 12 Jahren, wo er an Kursen der Philosophie teilnehmen konnte, hauptsächlich in Logik und Naturphilosophie.

Die Experten sind sich einig, dass Scotus wahrscheinlich am Pariser Lektoratkurs der Franziskaner teilgenommen hat. Aus allen Provinzen durften jedes Jahr einige wenige besonders begabte Brüder zum Lektorat nach Paris gehen. Vermutlich waren es höchstens vier: zwei gingen auf Kosten des Pariser Konventes. Für die Kosten der anderen zwei Brüder musste die Provinz aufkommen, zu der sie gehörten.<sup>3</sup> Die kritische Edition der *Quaestiones super II et III De Anima* hat die Zeit dieses Lektorats auf die zweite Hälfte der 1280er Jahre zurückgeschoben: zwischen 1286 und 1290. Bis dahin waren die meisten Experten der Meinung, dass Scotus in den 1290er Jahren für das Lektorat in Paris gewesen ist. Das Durchschnittsalter zu Ende des Lektorats lag zwischen 23 und 28 Jahren, was auf eine Zeit gegen Ende der 1280er und Beginn der 1290er Jahre hinweist. Für eine Teilnahme von Scotus am Lektorat spricht seine Vertrautheit mit Texten bekannter Pariser Gelehrten der Zeit bereits in seinen früheren Schriften, wie Heinrich von Gent, Ägidius Romanus, Petrus Johannis Olivi, Gottfried von Fontaine, etc. In der Zeit finden sich keine Hinweise auf Scotus' Thesen bei anderen Gelehrten: Wir haben von dieser Zeit praktisch keine Informationen zu Scotus. Dies ist nachvollziehbar, da Scotus als ein Student mehr des Lektorats, an dem viele Franziskaner der verschiedenen Provinzen teilnahmen, nicht besonders auffallen würde. Andererseits gibt es Hinweise auf die

---

<sup>3</sup> Vgl. Scotus, *Quaestiones super II et III De anima*, Introduction S. 141\*.

## Einleitung

Bekanntheit von Scotus und Gonsalvus Hispanus aus diesen Jahren, was auch die Ähnlichkeiten zwischen den *Quaestiones super II et III De anima* von Scotus und einigen Werken von Gonsalvus erklären würde.<sup>4</sup> Parallele finden sich allerdings auch in anderen Werken des Scotus.<sup>5</sup>

Nach Beendigung des Lektorats kehrten die meisten Brüder in ihre Provinzen zurück, wo sie Philosophie unterrichteten und im *Studium Generale* der jeweiligen Provinz ihre theologischen Studien aufnehmen konnten. Nur wenige durften in Paris bleiben und das Studium in Theologie abschließen. Einige der Brüder, die in den Provinzen unterrichteten, wurden dafür ausgewählt, den Titel des *Magister Theologiae* zu erhalten und in den Rang eines *Sententiarius* zu steigen.

Scotus kehrte nach dem Lektorat nach Oxford zurück, wo er zunächst in den frühen 1290er Jahren unterrichtet hat. Aus dieser Zeit stammen die meisten seiner philosophischen Schriften: z.B. die beiden Kommentare zu der *Peri hermenias* von Aristoteles. In diese Zeit gehören auch die *Quaestiones super II et III De anima* und wahrscheinlich einige *Quaestiones super Metaphysicam*, wobei es angenommen wird, dass die meisten der *Quaestiones super Metaphysicam* im Laufe der Jahre mehrmals bearbeitet wurden, so dass die uns

---

<sup>4</sup> Vgl. Scotus, *Quaestiones super II et III De anima*, Introduction S. 124-125\*. Hier wird konkret das Beispiel von Parallelstellen in Scotus' Kommentar zu *De anima* und die *Quaestio 11* der *Quaestiones disputatae* von Gonsalvus Hispanus genannt: Vgl. Gonsalvus Hispanus, *Qq. disp.* q. 11 (ed. Amorós S. 197) und Scotus, *Super II et III De anima* q. 15 n. 42, 44.

<sup>5</sup> Vgl. Gonsalvus Hispanus, *Quaestiones disputatae et de quodlibet* L. Amorós (Hrsg.) (Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi Bd. 9), Ad Claras Aquas, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1935, Introductio, S. LXXVI. Ein Beispiel dafür finden wir in seine Lehre über die Willensfreiheit: Scotus, *In Met.* IX q. 15 n. 4-5; Gonsalvus Hispanus, *Quodl.* 12 (Amorós S. 239), Vgl. E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit: Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, München, Schöningh, 1971, S. 282-284.

## Einleitung

vorliegende Fassung vieler dieser *Quaestiones* später zu datieren ist.<sup>6</sup>

In Oxford hat er zum ersten Mal die *Sentenzen* des Petrus Lombardus kommentiert, wahrscheinlich am Ende der 1290er Jahre. Der Text dieses Sentenzenkommentares ist, was wir als die *Lectura* kennen. Scotus hat diesen Text im Laufe der Jahre bearbeitet. Diese bearbeitete Fassung des Sentenzenkommentars von Scotus ist als die *Ordinatio* bekannt. Die neueren Forschungsarbeiten haben ergeben, dass es wahrscheinlich zwei unterschiedliche Fassungen von der *Ordinatio* gegeben hat.<sup>7</sup>

Durch ein anderes Dokument wissen wir, dass 1303 Scotus *Baccalaureus* in Theologie in Paris war, und dass er 1303-1304 wieder in England war, da er Paris verlassen musste: Es handelt sich um eine Liste der Franziskaner im Pariser Konvent, die darum gebeten wurden, ein Dokument zugunsten Philipps IV von Frankreich und gegen Bonifatius

---

<sup>6</sup> Dumont gibt die Diskussion über die Datierung der *Quaestiones super Metaphysicam* von Scotus wieder. Vgl. S. Dumont, *Did Duns Scotus changed his mind on the will?*, in: J. Aertsen et al. (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277*, (Miscellanea mediaevalia Bd. 28) Berlin, De Gruyter, 2001, S. 719-794, S. 720. Relevant für die Diskussion sind die Einleitungen zu den kritischen Editionen einerseits der *Lect. II* (ed. Vat. XIX, S. 41\*-42\*) andererseits der *Quaestiones super Metaphysicam* (ed. Bonav. III, S. XLII-XLVI), sowie die Aufsätze von Modric: L. Modric, *Rapporto tra la Lectura II e la Metaphysica di G. Duns Scotus*, in *Antonianum* 62 (1987), S. 504-509; L. Modric, *L'edizione critica delle Quaestiones super Metaphysicam del B. G. Duns Scotus, Alcune precisazioni*, in: *Antonianum* 73 (1998) S. 581-592.

<sup>7</sup> Vgl. S. Dumont, *Did Duns Scotus changed his mind on the will?*, 2001, S. 720. Dumont macht darauf aufmerksam, dass diese These, die die *Commisio Scotistica* in der kritischen Edition des zweiten Buches der *Lectura* präsentiert hat (Vat. XIX S. 32\*-33\*), bereits von C. Balic im Jahr 1947 auf der Grundlage einer Handschrift aus Tortosa (Tortosa, Catedral Ms. 19 fol. 61va und 180va) vertreten wurde. Siehe: C. Balic, *Las obras de Duns Escoto en los códices españoles*, in: *Ecclesia* (Madrid) 330 (1947), S. 11.

## Einleitung

VIII zu unterzeichnen, diese befanden sich in einem Konflikt. Auf diesem Dokument wird vom Assistent des Duns Scotus gesprochen. Scotus weigerte sich, das Dokument zu unterschreiben und dadurch Philipp in seinem Konflikt mit dem Papst zu unterstützen.<sup>8</sup> Er war einige Monate in England. Es ist unklar, ob er in Oxford oder Cambridge war. Er durfte 1304 nach Paris zurückkehren, nachdem die königliche Ausweisung aufgehoben wurde. Nach dem Tod vom Papst Bonifatius VIII erlaubte Philipp der Schöne den Studenten und Meistern der Universität, nach Paris zu kommen.<sup>9</sup> Wahrscheinlich wurden die 46 *Collationes*, die uns überliefert sind, in dieser Zeit, zwischen 1300 und 1305 verfasst, einige in Oxford, andere in Paris.<sup>10</sup>

Er übernahm die Funktion des *Magister regens* in Paris im Jahr 1305. Dort wirkte er als solcher bis 1307. In dieser Zeit hält er eine der feierlichen *Disputationes quodlibetales*. In diesen letzten Jahren seines Pariser Aufenthaltes entstehen seine *Reportationes Parisienses*. Wir wissen mit Sicherheit, dass er im Jahr 1307 als Lektor des *Studium generale* in Köln tätig war, wo er etwas mehr als ein Jahr gelebt hat. Wahrscheinlich hat er die Lehrtätigkeit in Köln Anfang Oktober 1307 aufgenommen. Am 8. November 1308 verstirbt Johannes Duns Scotus im Konvent der Franziskaner in Köln und wird dort beigesetzt. Seine sterblichen Überreste werden später in die Minoritenkirche verlegt. Sein Sarkophag steht aktuell in der Kölner Minoritenkirche. Auf dem Sarkophag steht als

---

<sup>8</sup> Vgl. G. Pini, *Scotus's legacy*, in: A. Speer, D. Wirmer (Hrsg.) 1308. *Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 35) Berlin/New York, De Gruyter, 2010, S. 486-515, S. 502-503.

<sup>9</sup> Vgl. T. Williams, *John Duns Scotus*, 2019, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/duns-scotus/>> [Abgerufen am 17.12.2019].

<sup>10</sup> Vgl. T. Williams, *John Duns Scotus*, in: H. Lagerlund (Hrsg.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011 Bd. 1 S. 611-619, S. 612.

## Einleitung

Zusammenfassung seines Lebens die Inschrift: „Schottland hat mich gezeugt, England mich aufgenommen, Frankreich mich gelehrt, Köln behält mich“.<sup>11</sup>

In Bezug auf die Werke von Scotus gibt es eine grundsätzliche Schwierigkeit: Zum Zeitpunkt seines Todes, waren sie nicht für die Veröffentlichung fertig. Nur die *Quaestiones Quodlibetales* wurden zumindest teilweise von Scotus überprüft und korrigiert.<sup>12</sup> Bei allen anderen wichtigen Werken verfügen wir über nur z.T. korrigierte Versionen, die außerdem über viele Jahre bearbeitet wurden.<sup>13</sup> Vor allem die früheren Werke, seine Logikkommentare, weisen den Charakter eines ersten Entwurfes auf, im Kontext lebendiger Diskussionen in seiner Lehrtätigkeit entstanden, ohne spätere Verarbeitungen.<sup>14</sup> Dadurch ist die Datierung der Werke von Scotus besonders schwierig, weil sie nicht eindeutig und als Ganzes einem besonderen Zeitraum zugeordnet werden können. Zudem

---

<sup>11</sup> „Scotia me genuit, Anglia me suscepit, Gallia me docuit, Colonia me tenet.“ Vgl. H. Möhle, *Johannes Duns Scotus*, in: Internetportal Rheinische Geschichte, abgerufen unter: <http://www.rheinische-geschichte.lvr.de/Persoenlichkeiten/johannes-duns-scotus/DE-2086/lido/57c92ef71b6200.58413085> [Abgerufen am 29.08.2019].

<sup>12</sup> Uns liegt bisher keine kritische Edition der *Quaestiones Quodlibetales* von Scotus insgesamt vor, was bedeutet, dass noch keine ausführliche Untersuchung über die Entstehungsgeschichte und Authentizität dieses Werkes in Detail vorgenommen wurde. Dennoch steht die Authentizität der *Quaestiones Quodlibetales* im Allgemeinen fest und die bisherigen Studien haben auch die Endgültigkeit der uns vorliegenden Fassung ergeben. Siehe: T. Williams, *Introduction, Life and Works*, 2003, S. 12; T. Noone, F. Roberts, *John Duns Scotus' Quodlibet: A Brief Study of the Manuscripts and an Edition of Question 16*, in: C. Schabel (Hrsg.), *Theological Quodibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, (Brill's Companions to the Christian Tradition Bd. 7), Leiden, Brill, 2007, S. 131-198, S. 132; R. Cross, *Duns Scotus: Some recent research*, in: *Journal of History of Philosophy* 49/3 (2011), S. 271-295, S. 273.

<sup>13</sup> Vgl. G. Pini, *Scotus's legacy*, 2010, S. 493.

<sup>14</sup> Vgl. A. Vos, *The philosophy of John Duns Scotus*, 2006, S. 126.

## Einleitung

sorgt diese Tatsache für das Vorhandensein zahlreicher Inkonsistenzen, Abweichungen und Unklarheiten, die schwer in seine Lehre einzuordnen sind. Dies stellt eine beständige Herausforderung für die Forschung dar, die stets erwägen und einschätzen muss, wie ernst zu nehmen die verschiedenen Thesen und Aussagen sind, und dies auf der Grundlage von wenigen und relativ unsicheren Daten über die einzelnen Stellen seiner Werke.

Der Grund, warum in einigen Texten andere Schwerpunkte gelegt, Aspekte eines Problems nicht angesprochen oder unterschiedliche Argumentationsstrategien verwendet werden, kann am Zweck, Kontext oder Ursprung des jeweiligen Textes liegen und impliziert deshalb nicht zwingend eine innere Entwicklung des scotischen Denkens. Dass es eine gewisse Entwicklung im Denken jedes Autors gibt, ist ja selbstverständlich, aber diese Entwicklung schließt nicht notwendigerweise eine radikale Umkehr ein. Mir scheint es sinnvoller, die scotische Philosophie so zu verstehen, als eine in sich kohärente Theorie, deren Grundsätzen Scotus im Laufe der Jahre treu blieb. Aus diesem Grund verzichte ich auf eine diachronische und bevorzuge vielmehr die synchronische, systematische Darstellung vom Scotus' Verständnis des Species-Begriffs, der Gegenstand dieser Arbeit ist.

In der Hinsicht habe ich mich in dieser Arbeit darum bemüht, die einzelnen Aspekte der Erkenntnistheorie des *Doctor subtilis* in den verschiedenen Schriften so kohärent wie möglich zusammenzufügen. Meiner Meinung nach ist die Erkenntnislehre des Duns Scotus durch alle seine Werke hindurch konsistent, auch wenn einzelne Spannungen zu finden sind, auf die ich selbstverständlich aufmerksam machen werde.

Zusammenfassend können wir hier die Werke des Johannes Duns Scotus auflisten:

## Einleitung

1. Quaestiones in Libros Porphyrii Isagoge (Ed. St. Bonaventure, Bd. I ,1-245).
2. Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis (Ed. St. Bonaventure, Bd. I ,247-566).
3. Quaestiones super primum librum Perihermeneias (Ed. St. Bonaventure, Bd. II, 43-132).
4. Quaestiones in duos libros Perihermeneias (Ed. St. Bonaventure, Bd. II ,135-221).
5. Quaestiones super Librum Elenchorum Aristotelis (Ed. St. Bonaventure, Bd. II, 257-527).
6. Theoremata (Ed. St. Bonaventure, Bd. II, 567-721).
7. Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis (Ed. St. Bonaventure, Bd. III-IV).
8. Quaestiones super Secundum et Tertium Anima (Ed. St. Bonaventure, Bd. V).
9. Notabilia super Metaphysicam (Pini 2017)
10. Lectura (Bücher I, II, III der Sentenzen) (Ed. Vaticana Bd. XVI-XXI)
11. Ordinatio (Zu allen vier Büchern der Sentenzen) (Ed. Vaticana Bd. II-XIV)



## Einleitung

12. Reportatio (Zu allen vier Büchern der Sentenzen)<sup>15</sup>
13. Collationes Oxonienses (Ed. Firenze 2016)
14. Collationes Parisienses (Ed. Vivès, vol. V, 131-317)<sup>16</sup>
15. Quaestiones Quodlibetales (Ed. Vivès, Bd. XXV-XXVI)
16. De primo principio (Ed. Vivès Bd. IV, 721-798)<sup>17</sup>

Die Lehre von Duns Scotus hat eine besondere Stellung innerhalb der franziskanischen Tradition des Hochmittelalters. Duns Scotus ist einer der ersten unter den Franziskanern des 13. Jahrhunderts, der die aristotelische Philosophie übernimmt und in sein eigenes Denken integriert. Scotus bedient sich verschiedener Begriffe, Prinzipien und Modelle, die ihren Ursprung in der Philosophie des Aristoteles haben. Allerdings ist er, wie es bereits in der Zeit unter den Franziskanern

---

<sup>15</sup> Dieser Text ist noch nicht kritisch ediert, mit Ausnahme des Prologs, Vgl. K. Rodler, *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*, (Mediaevalia Oenipontana Bd. 2) Innsbruck, Studia-Universitätsverlag Innsbruck, 2005. Zum ersten Buch gibt es drei Fassungen: A (Examinata), B, C und zusätzlich dazu die *Additiones Magnae* von William von Alnwick (Ed. Vivès vol. XXII, 1-152). Zu *Rep.* IA gibt es eine Edition von Wolter/Bychkov (Ed. St. Bonaventure 2004, 2008), die die Standards einer kritischen Edition nicht erfüllt. Die kritische Edition ist aktuell in Bearbeitung. Zum zweiten Buch der Reportationes haben wir zwei Fassungen (A und B) und die *Additiones Magnae* (Ed. Vivès vol. XXII-XXIII). Zum dritten Buch gibt es vier Fassungen (A, B, C, D), von denen die erste bei Vivès gedruckt ist (Ed. Vivès vol. XXIII 234-530). Zum vierten Buch haben wir zwei Fassungen (A, B): die erste ist 2016 in einer modernen Edition erschienen (Ed. St. Bonaventure 2016).

<sup>16</sup> In der Vivès Edition sind sowohl die *Collationes Oxonienses* als auch die *Parisienses* und zwar nicht in separaten Abschnitten.

<sup>17</sup> Wir verfügen nur über kritisch edierte Versionen von den Texten, die in der Editio Vaticana (Opera Omnia) und der Edition der St. Bonaventure University der philosophischen Werke (Opera Philosophica) gedruckt sind, zusätzlich steht eine kritische Edition der *Collationes Oxonienses* und eine Edition der *Notabilia super Metaphysicam* zu Verfügung. Alle anderen Werke von Scotus sind leider noch nicht kritisch ediert.

## Einleitung

Tradition war, tief in der Philosophie und Theologie des Augustinus verankert. Die Philosophie von Scotus ist ein Versuch einer Vereinigung dieser beiden Traditionen: der augustinischen und der aristotelischen.<sup>18</sup> Seine Aufnahme der Lehre des Aristoteles und seine Diskussionen mit den verschiedenen Gelehrten des Mittelalters zu den verschiedenen in der Zeit umstrittenen Themen haben ihm einen Platz in der franziskanischen Tradition gesichert, der der Stellung von Thomas von Aquin unter den Dominikanern gleicht. Es gibt allerdings einen entscheidenden Unterschied in der Stellung von Thomas von Aquin unter den Dominikanern und der von Duns Scotus unter den Franziskanern: Die Lehre von Thomas von Aquin wurde unmittelbar nach seinem Tod als verpflichtend und verbindlich für die Dominikanern erklärt, während die Lehre von Scotus diese offizielle Stellung erst viel später unter den Franziskanern gewann.<sup>19</sup> Die breite Rezeption von Scotus unter den Franziskanern ist nicht einer offiziellen Stellungnahme des Ordens zu verdanken, sondern der eigenen Initiative und der Begeisterung der einzelnen franziskanischen Gelehrten.

## 2. DAS PROBLEM DER INTENTIONALITÄT DES ERKENNENS IM ALLGEMEINEN

Das Problem der Erkenntnis ist ein zutiefst philosophisches Problem. Von Anfang der Philosophie an spielt die Erkenntnis eine zentrale Rolle in den philosophischen Bemühungen aller Zeiten. Im Alltag nehmen die Menschen an, dass ihnen ein

---

<sup>18</sup> Dies ist im Bereich der Erkenntnistheorie konkret auch der Fall. Rode hat auf die Anlehnung von Scotus an die Lehren von Vital du Four und Petrus Johannis Olivi in diesem Bereich hingewiesen, die eine stark augustinische Prägung haben. Vgl. C. Rode, *Zugänge zum Selbst. Innere Erfahrung in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. 79) Münster, Aschendorff, 2015, S. 162.

<sup>19</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 132.

## Einleitung

gewisser kognitiver Zugang zur Wirklichkeit möglich ist. Und nicht nur das, der Mensch setzt in seiner Art, mit der Welt umzugehen, über sie zu sprechen, voraus, dass seine Erkenntnis sich nicht auf bloß sinnliche Eindrücke beschränkt. Der Gegensatz zwischen den Inhalten unseres Denkens und der Wirklichkeit, die uns umgibt, ist andererseits offensichtlich, wie schon bei Platon offenbar wird: Es gibt eine Spaltung zwischen unserem Denken und der Wirklichkeit, der universalen Wahrheit und den sinnlichen Dingen.<sup>20</sup> Unsere Alltagserfahrung vermittelt uns einerseits die Universalität und die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis und gleichzeitig deren Beziehung zum Wirklichen. Das Wirkliche, das wir unmittelbar erfahren, besteht jedoch aus sinnlich erfahrbaren, materiellen, veränderbaren Einzeldingen. Aufgabe des Philosophen ist, nach der Erklärung eines solchen gewöhnlichen, und doch erstaunlichen Erlebnisses zu suchen. Die Philosophie hat sich von den vorsokratischen Zeiten an zur Aufgabe gemacht, das Phänomen der Erkenntnis aufzuklären oder zumindest, etwas Licht hineinzubringen.<sup>21</sup> Der Philosoph gibt sich nicht damit zufrieden, dieses Phänomen zu beobachten und dessen erstaunliche Beschaffenheit festzustellen, er fragt weiter, will

---

<sup>20</sup> Diese Antinomie wird im Höhlengleichnis besonders deutlich Vgl. Platon, *Politeia*, VII 514a-520e.

<sup>21</sup> Dass das Problem der Erkenntnis in gewisser Weise bereits bei den Vorsokratikern gegenwärtig ist, zeigt sich in der Frage nach der Einheit und der Pluralität der Dinge und in der Aussagen einiger Philosophen, die entweder die Einheit oder die Vielfältigkeit der Dinge als bloßen Schein bezeichnen. Wir sehen bereits bei Parmenides Überlegungen zur Erkenntnis, bei denen er das Sein und das Denken identifiziert. Siehe: Parmenides, Fragm. 5, in: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Berlin, Weidmann, 2004; G. Stamatellos, *Plotinus and the presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influence in Plotinus' Enneads*, (SUNY series in ancient Greek Philosophy), Albany, State University of New York Press, 2007, S. 72-80; J.H. Lesher, *Early interest in Knowledge*, in: A. A. Long (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, S. 225-249.

## Einleitung

tiefer in dieses Phänomen eindringen und es verstehen. Wie ist es möglich, dass wir erkennen? Warum sind unsere Ideen universal und immateriell und die umgebende Welt doch partikulär und materiell? Welche Beziehung besteht zwischen unseren Gedanken und den realen Dingen? Wie entsteht Erkenntnis? Wie können wir wissen, dass unsere Erkenntnis wahr ist? Was erkennen wir eigentlich? Dies sind gewöhnliche Fragen der Philosophie.

Die zentrale Frage der Erkenntnistheorie ist zweifelsohne die Frage nach der Beziehung zwischen Erkenntnis und extramentaler Wirklichkeit. Die Frage lautet: Haben wir erkenntnismäßigen Zugang zum Wirklichen, oder sind unsere Erkenntnisse bloße Konstrukte, von denen wir höchstens annehmen können, dass sie der Wirklichkeit entsprechen, oder sie mehr oder weniger getreu widerspiegeln? Diese ist im Grunde die Frage nach der Intentionalität von Erkenntnis. Dass unserer Verstand in der Erkenntnis Bezug auf ein Anderes nimmt, ist eine alltägliche Erfahrung, die im Sprachgebrauch deutlich sichtbar wird. Im Prinzip all unsere geistigen Tätigkeiten haben einen Inhalt, ein Objekt.<sup>22</sup> Eine Vorstellung, das Denken, der Wunsch sind immer Vorstellung oder Wunsch von etwas und das Denken an etwas. Ohne den Bezug auf ein Objekt wird jegliche Referenz auf diese Phänomene unverständlich.<sup>23</sup> Was nicht so klar ist, ist, dass der Referenzpunkt all oder einiger dieser Phänomene etwas Wirkliches ist, das unabhängig von den Tätigkeiten unseres

---

<sup>22</sup> Vgl. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1, Meiner, Hamburg, 1973, [Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1924], S. 124-125.

<sup>23</sup> Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2002, S. 1.

## Einleitung

Geistes existiert.<sup>24</sup> Und wenn dies der Fall wäre, steht natürlich die Frage, wie diese Bezugnahme stattfindet, unter welchen Voraussetzungen sie überhaupt möglich ist.<sup>25</sup>

Mit Intentionalität ist also die Beschaffenheit unserer geistigen Tätigkeiten gemeint, die darin besteht, auf ein Anderes bezogen zu sein. Der Begriff der Intentionalität stammt aus dem Lateinischen *intentio* vom Verb *intendere*, was bedeutet, auf etwas ausgerichtet zu sein.<sup>26</sup> Die geistigen Akte sind auf ihre Gegenstände ausgerichtet, die ihren Inhalt darstellen. Allerdings wirft diese These unmittelbar die Frage auf, auf welche Art von Gegenständen unsere Akte ausgerichtet sind. Es gab schon in den Anfängen der Philosophie unterschiedliche Antworten auf diese Frage: Unsere Akte sind auf real existierende Dinge, auf vom menschlichen Geist selbst hergestellte Bilder oder auf von der materiellen Welt unabhängig existierende Ideen ausgerichtet.<sup>27</sup> Eine Reduktion der Gegenstände unserer geistigen Akte auf Gedankendinge erweist sich als unbefriedigend, weil wir uns in unseren Akten oft, auch wenn nicht immer, auf real existierende Objekte

---

<sup>24</sup> Brentano sagt eindeutig, dass der Bezugspunkt der geistigen Tätigkeiten, deren Inhalt er darstellt, im Prinzip etwas nicht Wirkliches ist: „[...] die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist) [...]“ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1973, S. 124.

<sup>25</sup> Zum Begriff der Intentionalität und seine ganze Problematik siehe: D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 1-11.

<sup>26</sup> Vgl. P. Jacob, *Intentionality*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/intentionality/> [Abgerufen am 06.09.2019].

<sup>27</sup> Zur Präsenz des Intentionalitätsproblems in der antiken Philosophie und den verschiedenen Lösungsansätzen siehe: V. Caston, *Intentionality in Ancient Philosophy*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality-ancient/> [Abgerufen am 06.09.2019]

## Einleitung

beziehen, wie wir im alltäglichen Sprachgebrauch feststellen.<sup>28</sup> Das bedeutet, dass im Problem der Intentionalität als „Auf etwas Anderes ausgerichtet zu sein unserer Akte“ das Problem der Realitätsbezug eingeschlossen ist. Auch wenn man vertritt, dass das Objekt unserer geistigen Akte Gedankendinge sind, muss man erklären, warum wir die extramentale Wirklichkeit meinen, oder wie die in unserem Geiste existierenden Objekte mit der Wirklichkeit in Beziehung stehen. Dies bedeutet, dass die Frage nach dem Zugang zur Wirklichkeit durch unsere geistigen Akte im Mittelpunkt der Intentionalitätsdiskussion steht, und diese Frage wird dringender im Bereich der Erkenntnis.

Im Laufe der Philosophiegeschichte treffen wir auf verschiedene Versuche, dieses Phänomen zu erklären, die grob gesagt, auf zwei Positionen reduziert werden können, auch wenn eine solche Reduktion der Vielfalt der philosophischen Ansätze nicht gerecht wird: Einige vertreten, dass wir Zugang zur Wirklichkeit haben können, und andere vertreten das Gegenteil. Traditioneller Weise werden die

---

<sup>28</sup> Franz Brentano spricht von den inexistenten Objekten, also Objekte, die im Geist existieren: Vgl. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1, 1973, S. 124. Diese Position wird von Husserl scharf kritisiert in seinen logischen Untersuchungen, Vgl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage, (Husserliana XVIII), E. Heidegger (Hrsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975, § 21, S. 439. Brentano selbst korrigiert diese von ihm vertretene These im zweiten Band seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, wo er die These vertritt, dass die intentionalen Akte das Reale zum Objekt haben, Vgl. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 2, Meiner, Hamburg, 1971, [Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1925], S. 2. Perler weist auf die Schwierigkeiten einer Reduktion des Objekts unserer geistigen Akte auf inexistenten Objekte hin, Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 5-7.

## Einleitung

ersten Realisten und die zweiten Skeptiker genannt,<sup>29</sup> wobei diese Bezeichnungen die Mannigfaltigkeit der Antworten auf dieses Problem in beiden Richtungen nicht wiedergeben können.<sup>30</sup> Kaum ein Philosoph würde eine solche Aussage (weder die eine, noch die andere) ohne Einwände oder Einschränkungen vertreten, denn die Wirklichkeit der geistigen Akte ist hochkomplex. Dazwischen gibt es viele Möglichkeiten, die Vertreter gefunden haben, und Anlass zu zahlreichen Diskussionen gaben, wie z.B. der Streit über die Notwendigkeit einer Vermittlung für diesen Zugang zur Wirklichkeit konkret im Bereich der Erkenntnis, was das Problem der Repräsentation darstellt.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Die Begriffe dieser beiden Richtungen in den Ansätzen sind nicht unproblematisch, auch weil sie eine philosophiegeschichtliche Prägung haben, das Problem und die Diskussion extrem vereinfachen und dadurch ihr an Tiefe und Bedeutung fehlen lassen. Für eine Erklärung dessen, was mit Realismus und seinem Gegenteil gemeint ist, siehe: E. Tegtmeier, *Realism and Intentionality*, in: G. Bonino et al. (Hrsg.), *Defending Realism: Ontological and Epistemological Investigations*, Boston/Berlin/München, De Gruyter, 2014, S. 247-263; E. Tegtmeier, *Epistemological Realism, Representation, and Intentionality*, in: C. Kanzian et al. (Hrsg.), *Realism - Relativism - Constructivism: Proceedings of the 38th International Wittgenstein Symposium in Kirchberg*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2017, S. 129-136.

<sup>30</sup> Für eine Vorstellung von einigen Formen von Realismus und Skeptizismus siehe: H.T. Adriaenssen, *Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017; C. Kanzian et al. (Hrsg.), *Realism - Relativism - Constructivism*, 2017.

<sup>31</sup> Dieses Problem der Notwendigkeit einer Vermittlung wird treffend von Alejandro Llano dargelegt: Vgl. A. Llano, *El enigma de la representación*, Madrid, Editorial Síntesis, 1999, S. 17-25. Über die Bedeutung des Repräsentationsproblem siehe: W. Lycan, *Representational Theories of Consciousness*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/consciousness-representational/>> [Abgerufen am 06.10.2019].

## Einleitung

Die Frage nach der Erkenntnis hat einen ausgesprochen metaphysischen Charakter, und auch beachtliche metaphysische Implikationen. Joós weist auf diesen Zusammenhang zwischen Metaphysik und Intentionalität hin, und stellt die Komplexität des Problems fest: Dieses impliziert nämlich sowohl epistemologische als auch ontologische Aspekte und bedarf der Untersuchung der in ihr beteiligten Prinzipien und ihrer Wechselwirkungen.<sup>32</sup> Das Problem der menschlichen Erkenntnis steht im engen Zusammenhang mit der Frage nach dem Sein sowie mit der Frage nach der Einheit und der Pluralität, die sich aus der Auseinandersetzung mit dem Problem des Seienden ergibt. Genau diese waren die Fragen, die die ersten Philosophen im alten Griechenland beschäftigt haben. Das Problem der Erkenntnis hängt mit der Frage nach dem Seienden zusammen, weil die Erkenntnis eine große Herausforderung für die Metaphysik darstellt. In der Erkenntnis eignen wir uns Dinge der Welt an, z.B. den Stuhl, den wir sehen. Dennoch nimmt der Stuhl in unserem Verstand keinen Raum ein, ist kein materieller Gegenstand, und wir können nicht wirklich sagen, dass der Stuhl in unserem Kopf existiert oder ist, im vollen Sinne dieses Wortes. Nichtsdestotrotz können wir sagen, dass er in unserem Verstand ist, dass wir ihn „besitzen“. In der Erkenntnis wird das Problem des Seienden auf besonders zugespitzte Weise sichtbar, das Problem der Einheit der Wirklichkeit und deren Pluralität, das Problem von Identität und Differenz, die keine einfache Antwort zulässt, wie der berühmte Spruch von Parmenides es versucht hat: das Sein ist, und das Nicht-sein ist nicht.<sup>33</sup> An dieser Stelle wird die Aufgabe des Philosophen klar: Aus den

---

<sup>32</sup> Vgl. E. Joós, *The Legacy of Duns Scotus: 'Intentio intellectus'*, in: L. Sileo (Hrsg.), *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*, Bd. 1, Rome, Edizioni Antonianum, 1995, S. 561–568, S. 561.

<sup>33</sup> Vgl. Parmenides, Fragment 4 35–40.



## Einleitung

plakativen Beschreibungen herauszutreten, um zu unterscheiden, und so Schritt für Schritt eine Erklärung der Phänomene zu entwickeln, die der Komplexität der Wirklichkeit gerecht wird, in der nicht alles schwarz oder weiß sein kann, nicht alles, was nicht existiert, nicht ist.

Alle Modelle, die eine Erklärung für das Phänomen der Intentionalität unserer Erkenntnis zu geben versuchen, werden mit der Frage konfrontiert, wie unser Verstand sich auf die Wirklichkeit mithilfe von abstrakten, universalen und immateriellen Begriffen bezieht. In diesem Versuch stoßen sie dann auch unweigerlich auf das Problem, was die Inhalte unseres Verstandes (Ideen, Gedanken, Begriffe oder, was die mittelalterlichen Philosophen als *species* bezeichneten)<sup>34</sup> eigentlich sind. Die Antwort auf diese Frage wirkt sich auf die Antwort auf ein zweites entscheidendes Problem im Hinblick auf die Erklärung der Intentionalität der Erkenntnis aus: Es handelt sich um die Frage nach dem Verhältnis von diesen Inhalten und der Wirklichkeit.

---

<sup>34</sup> Diese Wörter sind sicherlich nicht Synonyme. Alle bezeichnen gewissermaßen die Inhalte unseres Denkens, wobei einige diese Inhalte als Objekt der Erkenntnis, andere bloß als Mittel zur Erkenntnis betrachten. Diese Begriffe haben allerdings immer unterschiedliche Konnotationen, die mit ihrem philosophischen Gebrauch in den verschiedenen Epochen und Strömungen der Philosophiegeschichte zusammenhängen. Allerdings würde uns zu weit führen, sie alle differenziert darzulegen.

## Einleitung

Diese beiden Fragen im Konkret bezüglich des menschlichen Erkennens<sup>35</sup> stellen das Problem dar, mit dem sich diese Arbeit beschäftigen wird. Allerdings nicht im Allgemeinen, sondern in einem spezifischen historischen Kontext und im Rahmen einer einzelnen Erkenntnistheorie nämlich im Kontext der mittelalterlichen Philosophie, genauer am Ende des 13. Jahrhunderts, in dem die Rezeption der aristotelischen Schriften stattgefunden hat und neue Horizonte in der Philosophie eröffnet hat. Das 13. Jahrhundert ist eine Zeit, die hauptsächlich von der Theologie bestimmt wird: Die philosophischen Überlegungen finden in einem religiösen Kontext statt.<sup>36</sup> Dies bedeutet sicherlich nicht, dass es keine authentisch philosophischen Fragestellungen oder keine im eigentlichen Sinne philosophische Behandlung der Probleme gibt. Allerdings stehen sie oft vor dem Hintergrund auch theologischer Probleme, auf die die philosophischen Probleme eine Auswirkung haben. Die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes, die auch rein philosophisch betrachtet werden kann, steht so bspw. in enger Verbindung mit der Frage danach, ob Offenbarung überhaupt notwendig sei. Genauso ist ein konkretes Verständnis der menschlichen Freiheit folgenreich

---

<sup>35</sup> Diese Fragen lassen sich sicherlich auch im Bezug auf die engelhafte und die göttliche Erkenntnis stellen und führen zu unterschiedliche Antworten. Scotus selbst hat sich tatsächlich auch mit der Erkenntnis der Engel (*Ord.* II d. 3 p. 2 qq. 1, 2 und 3) und der Erkenntnis Gottes (*Ord.* III d. 14 qq. 1-2, 3 und 4, bei denen die Erkenntnisfähigkeit Christi untersucht wird, und daher auch die Frage inwiefern diese Erkenntnis göttlich ist) auseinandergesetzt. Diese Arbeit konzentriert sich nun auf die menschliche Erkenntnis und es werden hier aus diesem Grund die entsprechenden Texte zur engelhaften und göttlichen Erkenntnis nicht berücksichtigt.

<sup>36</sup> A. Speer, *Philosophie des Mittelalters. Einleitung*, in: A. Speer (Hrsg.), *Kindler Kompakt. Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart, J.B. Metzler Verlag, 2017, S. 11-30, S. 24-25.

## Einleitung

für die Konzeption der Rechtfertigung<sup>37</sup> und die Frage, welche Rolle die Gnade und der Glaube in diesem Prozess spielen. Auf der anderen Seite ist diese Epoche der Hochscholastik eine Zeit großer Debatten und Diskussionen.<sup>38</sup> Obwohl der Glaube sehr präsent war, gab es zahlreiche und sehr verschiedene Antworten auf die Probleme.

Das Problem der Intentionalität des Erkennens wird im Mittelalter scharf diskutiert, und seine Bedeutung nimmt mit der Entdeckung der aristotelischen Schriften zu, in denen ein vom Platonischen unterschiedliches Modell der Erkenntnis vorgeschlagen wird, nämlich ein Modell der Erkenntnis, die von der Sinneserfahrung ausgeht und durch Abstraktion zur Erkenntnis des Wesens von den Dingen gelangt.<sup>39</sup> Im Mittelalter finden wir ein großes Interesse für das Erkenntnisphänomen unter den vielen Gelehrten der Zeit. Die verschiedenen Philosophen und Theologen setzen sich mit unterschiedlichen Aspekten der Erkenntnis auseinander, wie

---

<sup>37</sup> Hier gebrauche ich den Begriff *Rechtfertigung* im theologischen Sinne, d.h. als „Inbegriff für das Ganze des Heilshandelns Gottes und dessen Annahme durch den Menschen (...), unter einem besonderen Aspekt: der Schaffung von Gerechtigkeit des Menschen vor Gott, also der Aufdeckung und bedingungslosen, unverdienten Vergebung der Sünder, der Begründung „gerechter“, also „richtiger“ neuer Beziehung zwischen Mensch und Gott und nachfolgend seinsmäßiger und ethischer Erneuerung; darin setzt sich Gottes Schöpferwille über den Menschen gnädig gegen dessen Widerstand durch.“ W. Löffler, *Rechtfertigung*, in: M. Buchberger et al. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i.B., Herder, 2009, Bd. 8, S. 882-903, S. 882. Im letzten Teil der Definition wird das Problem der Vereinbarkeit von Rechtfertigung und menschlicher Freiheit deutlich sichtbar, als es sich bei der Rechtfertigung ein Zusammenspiel von Gnade und menschlicher Freiheit.

<sup>38</sup> Vgl. A. Speer, *Geistesleben im 13. Jahrhundert – Neue Perspektiven?*, in: J. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 27), De Gruyter, Berlin/NewYork: 2000, S. 3-11.

<sup>39</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima* I 1, 403b14; III 4, 429b18; III 7, 431b12; III 8, 432a4.

## Einleitung

der Erkenntnisprozess, das Objekt menschlicher Erkenntnis, die Möglichkeit der Gotteserkenntnis, etc.<sup>40</sup> Die in der Zeit vertretenen Positionen zeugen für rege Diskussionen zu diesen offenbar so umstrittenen Themen.

In diesem Kontext heftiger philosophischer Diskussionen ist die Figur von Johannes Duns Scotus zu platzieren, der sicherlich einer der bedeutsamsten Philosophen des 13. Jahrhunderts und, wenn man die spätere Entwicklung der Philosophie betrachtet, ein besonders wirkungsreicher Autor ist.

### 3. DER BEGRIFF DER INTENTIONALITÄT BEI SCOTUS

Wir sprachen im vorigen Abschnitt über das philosophische Problem der Intentionalität, und sagten, dass wir dieses Problem in der Philosophie des Johannes Duns Scotus

---

<sup>40</sup> Die Diskussionen der Zeit und einige der Modelle kann man im Buch vom Perler gut sehen: Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002. Das Reichum der damaligen Diskussionen sieht man in den zahlreichen Veröffentlichungen über Diskussionen zu erkenntnistheoretischen Themen am Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts. Um nur einige Beispiele zu nennen: R. Pasnau, *Theories of cognition in the later middle ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; F. Amerini, *Realism and Intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion*, in: S. Brown et al. (Hrsg.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 102) Leiden, Brill, 2009, S. 239-260; J. Dijs, *Intentions in the First Quarter of the Fourteenth Century: Hervaeus Natalis versus Radulphus Brito*, in: S. Brown et al. (Hrsg.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, 2009, S. 213-224; D. Piché, *Intuition, Abstraction and the Possibility of a Science of God: Durandus of St. Pourçain, Gerard of Bologna and William of Ockham*, in: S. Brown et al. (Hrsg.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, 2009, S. 423-432; R. Friedman, *On the Trail of a Philosophical Debate: Durandus os St.-Pourçain vs. Thomas Wylton on Simultaneous Acts in the Intellects*, in: S. Brown et al. (Hrsg.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, 2009, S. 433-462.

## Einleitung

werden zu verstehen und darzustellen versuchen. Allerdings ist es nicht klar, ob wir von Intentionalität bei Scotus sprechen können. Auf der einen Seite kann daran gezweifelt werden, ob Scotus überhaupt einen solchen Begriff, „Intentionalität“ (*intentionalitas*), verwendet hat. Auf der anderen Seite ist es fragwürdig, ob Scotus das Phänomen der Intentionalität, also den Inhalt dieses Begriffes, vor Augen hatte, als er sich mit dem Problem der Erkenntnis, oder auch mit dem Problem der Willensakte auseinandersetzte.

In der Sekundärliteratur, angefangen bei Perler, ist wiederholt von Intentionalität im Denken von Scotus die Rede.<sup>41</sup> Zahlreiche aktuelle Forscher sprechen von der Intentionalität

---

<sup>41</sup> Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 187 ff. Perler ist sicherlich nicht der einzige Autor, der über Intentionalität bei Scotus spricht, siehe: R. Cross, *Duns Scotus: Some recent research*, 2011, S. 285; G. Pini, *Can God create my thoughts?: Scotus's case against the causal account of intentionality*, in: *Journal of History of Philosophy* 49(1) (2011), S. 39-63; R. Hofmeister Pich, *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Bonn, Online-Publikationen an deutschen Hochschulen, Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn, Diss., 2001, URN = urn:nbn:de:hbz:5-01104 [Abgerufen am 17.12.2019]; L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 36 ff.; L. Honnefelder, *Ens inquantum ens: Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. 16) Münster, Aschendorff, 1979, S. 181 ff.; R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, Oxford, Oxford University Press, 2014, S. 151 ff.; M. Chabada, *Cognitio intuitiva et abstractiva: Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant*, (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie für Franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität Mönchengladbach Bd. 18), Mönchengladbach, Kühlen, 2005, S. 107.

## Einleitung

bei verschiedenen Autoren des Mittelalters.<sup>42</sup> Die Diskussion zwischen Perler und Spruit über die *species intelligibilis* nach

---

<sup>42</sup> Bei anderen mittelalterlichen Autoren, oder im Allgemeinen im Mittelalter sprechen zahlreiche Forscher von Intentionalität, Vgl. F. Amerini, *Intentionality*, in: H. Lagerlund (Hrsg.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 2011, S. 558-564; F. Amerini, *Later Medieval Perspectives on Intentionality. An Introduction*, in: F. Amerini (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, (Quaestio Bd. 10), Turnhout, Brepols, 2010, S. 3-24; P. King, *Medieval Intentionality and Pseudo-Intentionality*, in: F. Amerini (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, 2010, S. 25-44; G. Klima, *Introduction: Intentionality, Cognition and Mental Representation in Medieval Philosophy*, in: K. Gyula (Hrsg.), *Intentionality, cognition and mental representation in the Middle Ages*, New York, Fordham University Press, 2015, S. 1-8; I. Rosier-Catach, *Speech and intentional meaning in medieval philosophy of language*, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 52 (2010), S. 55-80; A. Buleczka, *Medieval vs. Contemporary Metaphysics and Logic of Intentionality*, Amsterdam, University of Amsterdam, 2017, <https://eprints.illc.uva.nl/1546/2/MoL-2017-10.text.pdf>. [Abgerufen am 14.09.2019]; M. Pickavé, *On the Intentionality of the Emotions (and other Appetitive Acts)*, in: F. Amerini (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, 2010, S. 45-64; D. Black, *Intentionality in Medieval Arabic Philosophy*, in: F. Amerini (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, 2010, S. 65-82; C. Schabel, R. Friedman, *Landulph Caracciolo on Intentions and Intentionality. Landulphi Caraccioli In primum librum Sententiarum d. 23*, in: F. Amerini (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, 2010, S. 219-240. C. Normore, *Primitive Intentionality and Reduced Intentionality: Ockham's Legacy*, in: F. Amerini (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, 2010, S. 255-266; L. Cesalli, *Objects and Relations in Correlational Theories of Intentionality: The Case of Franciscus de Mayronis*, in: F. Amerini (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, 2010, S. 267-283; J.F. Silva, J. Toivanen, *The Active Nature of the Soul in Sense Perception: Robert Kilwardby and Peter Olivi*, in: *Vivarium* 48 (2010), S. 245-278; J. Doyle, *Hervaeus Natalis O.P. (d. 1323) on Intentionality: Its Direction, Context, and some Aftermath*, in: S. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (Hrsg.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, 2009, S. 261-283; J. Müller, *A Medieval View of Practical Intentionality. Intentio in Aquinas's Psychology of Action*, in: *Phänomenologische Forschungen* 2 (2018), S. 157-175.

## Einleitung

Scotus, als Mittel oder als Hindernis für die Erkenntnis<sup>43</sup> kann allerdings den Eindruck erwecken, dass sie eine aktuelle Terminologie und eine aktuelle Diskussion in die Texte und das Denken von Duns Scotus hineinlegen, die *de facto* dort gar nicht vorhanden sind. Im Allgemeinen ist es fragwürdig, ob die zahlreichen Studien über die Intentionalität im Mittelalter nicht ein moderner Konstrukt ist, den wir den mittelalterlichen Texten und Diskussionen aufzwingen, um sie entsprechend den heutigen Problemen und Ansichten zu interpretieren. Die Frage ist letztendlich, ob diese Problematik und Diskussion der Intentionalität im 13. Jahrhundert auf irgendeine Weise präsent war und konkret im Denken des Duns Scotus.

Der Begriff der Intentionalität geht im heutigen Gebrauch in der Philosophie auf Franz Brentano zurück,<sup>44</sup> der den Begriff der Intentionalität in die philosophische Diskussion wieder eingeführt hat, und der ganz besonders durch Edmund Husserl<sup>45</sup> eine zentrale Stellung in der Phänomenologie erlangt hat. Aktuell spielen Autoren wie John Searle, Hilary Putnam, Fred Dretske, Daniel Dennett, Roderick Chisholm unter anderen eine wichtige Rolle in der Diskussion um

---

<sup>43</sup> Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 209; L. Spruit, *Species intelligibilis: From perception to knowledge. Renaissance controversies, later scholasticism and the elimination of the intelligible species in modern philosophy*, Bd. 2, Brill, Leiden 1994, S. 266.

<sup>44</sup> Brentano weist auf den mittelalterlichen Ursprung des Begriffes der Intentionalität hin, Vgl. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1, 1973, S. 124.

<sup>45</sup> Husserl greift den Intentionalitätsbegriff auf und kritisiert Brentanos Verständnis desselben, Vgl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Text der 1. und der 2. Auflage, (Husserliana XIX/1), Der Haag, Martinus Nijhoff, 1984, V. Untersuchung: Über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte“ § 1 ff. S. 322 ff.

## Einleitung

intentionale Akte.<sup>46</sup> Auch wenn Franz Brentano als der Wiederentdecker des Intentionalitätsbegriffes bezeichnet werden kann, ist er allerdings nicht der Erfinder dieses Begriffes und auch nicht der Entdecker vom Phänomen der

---

<sup>46</sup> Um mehr von der aktuellen Intentionalitätsdebatte siehe: U. Haas-Spohn (Hg.): *Intentionalität zwischen Subjektivität und Weltbezug*, Paderborn, Mentis, 2003; A. Beckermann, *Gibt es ein Problem der Intentionalität?*, in: U. Haas-Spohn (Hg.), *Intentionalität zwischen Subjektivität und Weltbezug*, 2003, S. 19-44; P. Jacob, *Intentionality*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/intentionality/> [Abgerufen am 06.09.2019]; N. Mahrenholz, *Intentionalität in der neueren Diskussion bei Dennet, Searle und Chisholm*, München, Julius-Maximilian-Universität Würzburg, 2003, <https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/files/526/Intentionalitaet.pdf> [Abgerufen am 14.09.2019]; T. Szanto, *Bewusstsein, Intentionalität und mentale Repräsentation. Husserl und die analytische Philosophie des Geistes*, (Quellen und Studien zur Philosophie Bd. 107) Berlin/Boston, De Gruyter, 2012. Dieses Problem hat zahlreiche Philosophen von der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis heute beschäftigt. Um nur einige zu nennen: E. Anscombe, *The intentionality of sensation: a grammatical feature*, in: A. Noë, E. Thompson (Hrsg.), *Vision and mind. Selected readings in the philosophy of perception*, Cambridge, Massachusetts/London, England, Massachusetts Institute of Technology Press, 2002, S. 55-75; J. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; J. Searle, *Consciousness and Language*, Oxford, Oxford University Press, 2002, S. S. 77-89, 251-264; J. Fodor, *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology Press, 1994, S. 3 ff.; F. Dretske, *Reasons and Causes*, Philosophical Perspectives 3, Philosophy of Mind and Action (1989), S. 1-15; D. Dennett, *Content and Consciousness*, London, Routledge, 2010, S. 20 ff.; R. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press, 1957, S. 170 ff.; R. Chisholm, *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981; T. Crane, *Intentionality as the Mark of the Mental*, in: A. O'Hear (Hrsg.), *Current Issues in Philosophy of Mind*, (Royal Institute of Philosophy Supplements Bd. 43), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, S. 229-251; T. Crane, *The Objects of Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2014; H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology Press, 1988.



## Einleitung

Intentionalität, sondern er entdeckt diesen Begriff wieder, der bereits in der mittelalterlichen Philosophie breite Verwendung fand. Dennoch lassen sich bedeutsame Unterschiede zwischen dem Intentionalitätsbegriff von Brentano und dem Begriff, den die mittelalterlichen Autoren verwendet haben,<sup>47</sup> und es kann nicht verleugnet werden, dass dieser Begriff bei den verschiedenen Autoren des Mittelalters unterschiedlich interpretiert wurde.<sup>48</sup>

Es ist eine Tatsache, dass wir den Begriff als Substantiv (*intentionalitas*) in den Schriften von Scotus nicht finden, zumindest nicht in seinen Schriften über die Erkenntnis, die bisher kritisch ediert wurden. Dennoch finden wir in den Texten von Scotus häufig Ausdrücke wie: *intentionalis* und *intentionaliter* (die adjektivische und adverbiale Formen des

---

<sup>47</sup> Vgl. C. McDonnell, *Brentano's Modification of the Medieval-Scholastic Concept of 'Intentional Inexistence' in Psychology from an Empirical Standpoint*, in: Maynooth Philosophical Papers 3 (2006), S. 55-74; G. Klima, *Three Myths of Intentionality Versus Some Medieval Philosophers*, in: International Journal of Philosophical Studies 3/21 (2013), S. 359-376; D. Münch, *Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993, S. 42.

<sup>48</sup> Vgl. J. Müller, M. Summa, *Introduction: Modes of Intentionality*, in: Phänomenologische Forschungen 2 (2018), S. 5-24, S. 10. In seinem Buch stellt Perler fünf verschiedene Modelle von Intentionalität im Mittelalter dar, Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002. Für die Diskussion um die Intentionalität im 14. Jahrhundert siehe: L.M. de Rijk, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica, Bd. 1: De intentionibus. Critical Edition with a Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 86), Leiden/Boston, Brill, 2005, S. 17-376.

## Einleitung

Begriffs *intentio* oder *intentionalitas*).<sup>49</sup> Der einzige mir bekannte Gebrauch einer substantiven Form dieses Begriffes ist die Verwendung des Wortes *intentio*, das oft in seinen Texten vorkommt.<sup>50</sup> Dass Scotus den Substantiv *intentionalitas* nicht gebraucht, bedeutet nun nicht, dass er sich mit dem Phänomen der Intentionalität nicht beschäftigt hat. Den Gebrauch der adjektivischen und adverbialen Formen des Wortes, wie auch die Verwendung des Wortes *intentio* zeugen dafür, dass er mit dem Begriff der Intentionalität vertraut war und dass er sich mit dem Phänomen selbst auseinander-setzte.<sup>51</sup>

Im zweiten Buch der *Lectura* finden wir eine Definition von *intentio*, die deutlich macht, das Scotus' Verständnis dieses Begriffes nicht weit von dem entfernt ist, was wir heute verstehen, wenn wir von Intentionalität sprechen: „Das Wort

---

<sup>49</sup> Müller und Summa stellen einen Unterschied zwischen „Intentio“ und „Intentionalität“ fest, als einen Unterschied zwischen dem mittelalterlichen und dem phänomenologischen Gebrauch. Hier wird dennoch von Intentionalität gesprochen, da dieser der aktuell geläufige Ausdruck ist. Vgl. J. Müller, M. Summa, *Introduction: Modes of Intentionality*, 2018, S. 8. Einige Beispiele vom Vorkommen der Begriffe *intentionalis* und *intentionaliter* bei Scotus konkret im Fall der Erkenntnis sind: *Ord.* I d. 27 q. 1-3 n. 54; *Super de II et III anima* q. 5 n. 15; *Lect.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 121; *In Met.* VII q. 18 n. 51; *Rep.* I A d. 3 q. 4 n. 119.

<sup>50</sup> Intentio kommt bei Scotus oft vor, konkret im erkenntnistheoretischen Kontext, z.B. *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 334; *Rep.* I A d. 23 q. un. n. 8; *In Met.* VII q. 18 n. 42; *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 441.

<sup>51</sup> Dies gilt ebenso für andere mittelalterlichen Autoren. Ob andere Autoren Gebrauch vom Wort *intentionalitas* machen, ist mir nicht bekannt. Einige benutzen das Wort *intentio*, genauso wie *intentionalis* und *intentionaliter*. Für einige Beispiele siehe: Thomas von Aquin, *De veritate* q. 22 a. 3; Hervaeus Natalis, *De secundis intentionibus*; Giraldus Odonis, *De intentionibus*; Petrus Aureolis, *In I Sententiarum*, d. 23 a. 2; Wilhelm von Ockham, *In. I Sent.* d. 27 q.3 [OT IV S. 239]; Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili* q.1; Petrus Johannis Olivi, *In II Sent.* q. 72 [III, 35]; Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2 191-211.

## Einleitung

‚Intention‘ – wie sie unseren Zweck betrifft – bedeutet ‚auf ein Anderes Gerichtet-sein‘, denn ‚intendieren‘ bedeutet ‚zu einem anderen Tendieren‘.<sup>52</sup> Dieser Begriff stimmt zumindest zum Teil mit Brentanos Begriff und auch mit dem Begriff, den aktuelle Philosophen verwenden, als die Bezugnahme auf ein Objekt, oder das Gerichtet-sein auf ein anderes, auch wenn dann im tieferen Verständnis Unterschiede feststellbar sind, wie schon vorher gesagt.

Scotus bietet uns außerdem im zweiten Buch der *Reportatio Parisiensis* eine Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen von *intentio*.<sup>53</sup> Allerdings handelt es sich in diesem Fall um einen noch nicht kritisch edierten Text, der eine ziemlich komplexe Überlieferung hat und in verschiedenen Versionen

---

<sup>52</sup> *Lect.* II d. 38 q. un. n. 8 „[...] nomen intentionis - ut ad propositum pertinet - est 'in aliud tentio'; unde intendere est 'in aliud tendere' [...]“.

<sup>53</sup> Vgl. *Rep.* II d. 13 q. un. n. 4 (Opera Omnia Vivés Bd. 23 S. 44.).

## Einleitung

bis zu uns gekommen ist.<sup>54</sup> Scotus unterscheidet vier Bedeutungen vom Wort *intentio* in seiner *Reportatio*: Es wird dort vom Willensakt, von der *ratio formalis* im Ding selbst, vom Begriff und von der *ratio*, die zum Objekt geneigt ist, gesprochen.<sup>55</sup> Es ist nicht leicht zu verstehen, was Scotus mit diesen vier Bedeutungen meint, weil er sie nicht genauer erklärt. Die Intentionalität des Willensaktes werde ich später genauer erklären. Die anderen drei Bedeutungen sind rätselhaft und dennoch können wir uns dem annähern, was Scotus damit meint. Mit der *ratio formalis* im Ding selbst sind wahrscheinlich die Formen oder formalen Prinzipien, die in

---

<sup>54</sup> Eine letzte Studie von Dumont zeigt, dass die *Reportatio* IA ein Text ist, der von den Oberen der Franziskaner Orden vor Scotus selbst überprüft wurde. Diese These ändert sicherlich gewaltig das bis dahin vertretene Verständnis dieses Textes und erklärt viele Unstimmigkeiten zwischen der *Reportatio* und den entsprechenden Stellen in der *Ordinatio* und der *Lectura*. Allerdings ist der Fall des zweiten Buches der *Reportatio* etwas anderes als der des ersten Buches. Im Fall des zweiten Buches, sowie im Fall des ersten Buches sind die *Additiones Magnae* und nicht nur die scotische *Reportatio* überliefert, und die *Additiones Magnae* wurden Wilhelm von Alnwick zugeschrieben. Im Fall vom zweiten Buch wurden diese anscheinend nach Scotus' Tod verfasst. Das zweite Buch muss noch tieferer Untersuchungen unterzogen werden. Dennoch ist laut Dumont die erste Version des zweiten Buches der *Reportatio* bei Wadding gedruckt und daher eine relativ sichere Quelle, auch wenn die kritische Edition detailliert die Authentizität der einzelnen Stellen überprüfen wird, wenn sie durchgeführt wird. In diesem konkreten Fall steht die Aussage nicht im Widerspruch mit den Aussagen in den Parallelstellen, auch wenn die Aufzählung so nicht in den anderen Sentenzenkommentaren vorhanden ist. Vgl. S. Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis Examined: A Mystery Solved*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 85/2 (2018), S. 377-438.

<sup>55</sup> Vgl. *Rep.* II d. 13 q. un. n. 4 „[...] hoc nomen *intentio* aequivocum uno modo dicitur actus voluntatis; secundo, ratio formalis in re, sicut intentio rei, a qua accipitur genus, differt ab intentione, a qua accipitur differentia; tertio modo dicitur conceptus; quarto, ratio tendendi in obiectum, sicut similitudo dicitur ratio tendendi in illud cuius est [...]“.

## Einleitung

den Dingen sind. Die substantielle Form ist sicherlich eine dieser formalen Prinzipien. Scotus aber vertritt die Pluralität der substantiellen Formen,<sup>56</sup> was Scotus' Beispiel von Gattung und Art erklärt. Außerdem sind die akzidentellen Bestimmungen eines Dinges auch Formen, akzidentelle Formen. Da Scotus in dieser Passage von der *ratio formalis* spricht, nach der wir eine Sache einer Art oder einer Gattung zuordnen, bedeutet diese *ratio formalis* eben die realen Formen, die in den Dingen wirklich existieren. Diese Formen bilden das reale Fundament der Erkenntnis. Die dritte Bedeutung von *intentio* ist das Konzept oder der Begriff (*conceptus*). Scotus hält den Begriff des *conceptus* für selbstverständlich für den Leser und erklärt nicht weiter, was damit gemeint sein soll. Mit dem

---

<sup>56</sup> Vgl. *In Met.* VII q. 20 n 38 „[...] Quorum utrumque videtur inconueniens, ponendo unam formam omnium partium animalis.“ und *Ord.* IV d. 11 p. 1 a. 2 q. 1 n. 250-251 „Ad primam concedo primam propositionem, quod „unius entis est unum ‚esse‘“; sed secunda, scilicet quod „unum ‚esse‘ requirit tantum unam formam“, neganda est, accipiendo ‚esse‘ uniformiter in maiore et in minore; sicut enim ens et unum dividuntur in simplex et compositum, ita ‚esse‘ et ‚unum esse‘, distinguuntur in ‚esse‘ tale et tale; ergo ‚esse‘ per se unum non determinat sibi ‚esse‘ simpliciter, sicut nec aliquod divisum determinat sibi praecise alterum dividendum. Isto modo totius compositi est unum ‚esse‘, et tamen includit multa ‚esse‘ partialia, sicut ‚totum‘ est unum ens et tamen multas partiales entitates habet et includit: nescio enim istam fictionem quod ‚esse‘ est quid superveniens essentiae, non compositum sicut essentia est composita; hoc modo ‚esse‘ totius compositi includit ‚esse‘ omnium partium, et includit multa ‚esse‘ partialia multarum partium vel formarum, sicut totum ens ex multis formis includit omnes illas entitates partiales.“

Mehr zur Theorie der Pluralität der substantiellen Formen bei Scotus, siehe: T. Ward, *Scotus on Parts, Wholes and Hylomorphism*, Leiden, Brill, 2014, S. 76-109; R. Cross, *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*, Oxford, Clarendon Press, 1998, S. 47-76; T. Ward, *Animals, Animal Parts, and Hylomorphism: John Duns Scotus's Pluralism about Substantial Form*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 50/4 (2012), S. 531-557; E.S. Mayocchi, *El Pluralismo de Formas en los Seres Vivos según Juan Duns Escoto*, in: *Thémata. Revista de Filosofía*, 51 (2015), S. 289-307.

## Einleitung

Begriff (*conceptus*) in diesem Kontext ist meiner Meinung nach das Wort gemeint (geschrieben oder gesprochen, also die sinnlichen Zeichen, die einen mentalen Inhalt kommunizieren).<sup>57</sup> Es könnte auch die *species intelligibilis* gemeint sein, aber ich halte das für unwahrscheinlich: Auf der einen Seite verwendet Scotus generell das Wort *conceptus* nicht als Synonym von *species intelligibilis*, auf der anderen Seite denke ich, dass bei der vierten Bedeutung die *species* gemeint ist, und somit würde diese überflüssig. Die vierte und letzte Bedeutung von *intentio* ist die *ratio intendi in obiectum*. Da Scotus diese am Beispiel der *similitudo* deutlich macht, denke ich, dass er die *species intelligibilis* in dieser vierten Bedeutung von *intentio* meint, weil er die *species* oft als Ähnlichkeit des Objektes bezeichnet.<sup>58</sup>

In seinen anderen Sentenzenkommentaren spricht er nur von zwei dieser Bedeutungen, und legt sie etwas deutlicher dar. In der *Ordinatio* beabsichtigt er nicht eine ausführliche Aufzählung, sondern erklärt nur, wie er den Terminus *intentio* in dem Kontext versteht, und dies durch die Entgegensetzung zweier möglichen Verständnisweisen des Wortes.<sup>59</sup> In der *Lectura* handelt es sich doch um eine Aufzählung, die vielleicht

---

<sup>57</sup> Mein Verständnis vom Wort *conceptus* in diesem Kontext stimmt damit überein, dass Scotus vom *conceptus* als Zeichen eines Dinges spricht. Vgl. *In Met.* VI q. 3 n. 45 „[...] omnis conceptus est signum rei [...]“

<sup>58</sup> Vgl. *In primum librum Perihermias* q. 2 n. 1 „[...] Dico autem speciem intelligibilem vel similitudinem quae est in intellectu ut in subiecto, sicut species sensibilis est similitudo rei sensibilis quae est in sensu ut in subiecto.“

<sup>59</sup> Vgl. *Ord.* II d. 13 q. un. n. 15 „[...] notantum est quod intentio non dicitur hic quod intendit sensus (quia hoc modo ipsum obiectum esset intentio), sed intentio dicitur ibi illud per quod – tamquam per principium formale – in obiectum tendit sensus [...]“

## Einleitung

aufgrund des Kontextes nicht ausführlich ist.<sup>60</sup> Die beiden Bedeutungen von der *Lectura* und der *Ordinatio* sind identisch und stimmen mit zweier der Bedeutungen überein, die in der *Reportatio* aufgezählt werden. Diese sind nach dem Text der *Lectura* die *ratio formalis obiectiva* und *species, quae est ratio repraesentandi*. Nach dem Text der *Ordinatio* sind *quod intendit* und *per quod in obiectum tendit*. Diese beiden Bedeutungen stimmen mit den Formen in den realen Dingen und mit der *species intelligibilis* überein.

Was wir mit dem Begriff der Intentionalität bezeichnen wollen, ist also die Beziehung der Seelenakte zu ihren Objekten. Dies wird durch die vorangegangene Darstellung des Gebrauchs von Worten wie *intentio*, *intentionalis* und *intentionaliter* in den Texten von Scotus deutlich. Diese Wirklichkeit der Bezugnahme der Seelenakte zu einem Objekt beschäftigt ihn stets in allen Fragen, die die Erkenntnis zum Gegenstand haben.<sup>61</sup> Es ist allerdings nicht ein Begriff der ausschließlich in der Erkenntnistheorie vorzufinden ist, wie in der Aufzählung der

---

<sup>60</sup> Vgl. *Lect.* II d. 13 q. un. n. 14-15 „Sed sciendum est quod diversimode accipitur intentio: Uno modo, quidquid potest habere diversas rationes formales obiectivas in intellectu, dicitur habere diversas intentiones (sicut alia est intentio veri, alia est entis etc.). Et sic loquitur communiter Avicenna de intentione. Et secundum hoc, bene potest intelligi dictum illius doctoris quod est differentia secundum intentiones, quae non causat nec requirit compositionem rei et rei. Alio modo accipitur intentio et qualitas pro specie quae est ratio repraesentandi aliud, et non pro ipsa re in quam sensus tendit vel intellectus. Et sic dico quod lumen est intentio et qualitas intentionalis.“

<sup>61</sup> Scotus bezieht den Begriff der *intentio* ausdrücklich auf die Akte des Verstandes, siehe: *Ord.* II d. 38 q. un. n. 5, 15 „Praeterea, intentio includit relationem unius ad alterum; referre sicut et conferre, est ipsius intellectus. [...] Ad ultimum dico quod conferre per modum iudicii est solius intellectus, sicut et intellegere [...]“

## Einleitung

*Reportatio* klar zu sehen ist: Scotus macht von diesem Begriff auch in seiner Willenstheorie Gebrauch.<sup>62</sup>

Wie bereits erwähnt, können wir von Intentionalität auch im Bereich der Willensakte sprechen.<sup>63</sup> Da in der Scotus-Forschung seiner praktischen Philosophie bisher weit mehr

---

<sup>62</sup> Scotus legt seine Theorie der Intentionalität der Willensakte in der 38. Dikstinktion seiner *Ordinatio* dar. Dort unterscheidet er zwischen dem Gebrauch des Terminus *intentio*, der bei allen Vermögen im Bezug auf ihre Objekte Verwendung findet, und dem Gebrauch des Terminus bzgl. des freien Willens, da er von sich aus auf ein anderes gerichtet ist: *Ord.* II d. 38 q. un. n. 8-10 „Intendere' enim dicit 'in aliud tendere'. Hoc potest accipi generaliter, sive ab alio habeat quod tendat in illud, sive a se 'movere se in illud'. - Potest etiam aliquid tendere in aliquid ut in obiectum praesens, vel ut in terminum distantem vel absentem.

Primo modo convenit omni potentiae respectu sui obiecti.

Secundo modo magis proprie dicitur pro illo quod scilicet tendit in aliud et non ducitur in illud, sed ducit se in illud; et hoc modo non potest esse alicuius potentiae naturalis, sed tantum liberae, quia - secundum Damascenum cap. 33 - 'appetitus non-liber ducitur et non ducit', et ita est de omni potentia naturali.“

<sup>63</sup> Mehr zur Intentionalität der Willensakte, siehe: W. Frank, *Duns Scotus's Concept of Willing Freely: What Divine Freedom Beyond Choice Teaches Us*, in: *Franciscan Studies* 42 (1982), S. 68-89, S. 74; H. Möhle, *Philosophie des Mittelalters. Eine Einführung*, Berlin, J.B. Metzler Springer Verlag, 2019, S. 255 <https://doi.org/10.1007/978-3-476-04747-2> [Abgerufen am 21.09.2019]. Mehr zur Willenstheorie von Scotus, siehe: H. Möhle, *Wille und Moral: zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants*, in: L. Honnefelder et al. (Hrsg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 58) Leiden, Brill, 1996, S. 573-594; H. Möhle, *Ethik als Scientia Practica nach Johannes Duns Scotus*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. 44), Münster, Aschendorff, 1995; A.B. Wolter, W. Frank (Hrsg.), *Scotus on the Will and Morality*, Washington, Catholic University of America Press, 1986, S. 31-123; R. Cross, *Duns Scotus*, (Great Medieval Thinkers), Oxford, Oxford University Press, 1999, S. 83 ff.; M.B. Ingham, M. Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus. An Introduction*, Washington, The Catholic University of America Press, 2004, S. 146 ff.



## Einleitung

Aufmerksamkeit geschenkt wurde als der theoretischen Philosophie, kann einiges in der Forschungsliteratur zu seiner Willenstheorie und so zum Begriff der Intentionalität im Bezug auf die Willensakte gefunden werden. Der Begriff der Intentionalität wird in beiden Bereichen auf ähnliche Weise verwendet, als in der Erkenntnistheorie, und daher kann der Begriff in seiner Verwendung bzgl. der Willensakte einleuchtend für die hiesige Untersuchung sein. Aus diesem Grund will ich an dieser Stelle den Begriff der Intentionalität der Willensakte kurz darlegen.

Die Intentionalität der Willensakte ist dadurch gekennzeichnet, dass der Wille von sich aus, d.h. freiwillig, auf ein Objekt ausgerichtet ist, und dass dieses Objekt mehr als die Handlung selbst, der Zweck ist<sup>64</sup> (auch wenn mit dem Zweck und um seinetwillen die Handlung selbst intendiert, d.h. gewollt und beabsichtigt wird).<sup>65</sup> Durch diese Erklärung wird sowohl die Gemeinsamkeit des Willens mit anderen intentionalen Vermögen, wie der Verstand, sichtbar (das Ausgerichtet-sein auf ein Anderes), als auch seine Einzigartigkeit: Er ist auf ein Objekt oder einen Zweck nicht von Natur aus ausgerichtet, sondern frei, von sich aus, und kann sowohl wollen als auch

---

<sup>64</sup> Deshalb spricht Anscombe von *Intentio* als das, was eine Antwort auf die Frage „Warum“ einer Handlung bietet. Vgl. E. Anscombe, *Intention*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 57 (1956-1957), S. 321-332, S. 321.

<sup>65</sup> Vgl. *Ord.* II d. 38 q. un. n. 11-12 „Hoc ergo modo proprie accipiendo ‚intendere‘, prout scilicet dicit ‚in aliud tendere ex se‘, erit principaliter potentiae liberae; sed cum ‚libere velle‘ sit totius liberi arbitrii, [...] et non erit alicuius respectu obiecti sui sed respectu finis [...] Erit ergo ‚intentio‘ actus liberi arbitrii ratione voluntatis, et erit actus eius respectu eius quod vult. Quod si voliti et eius propter quod est volitum, sit idem actus volendi, idem actus erit usus et intentio; si autem alius, intentio dicet formaliter actum illum quod tendit in finem, et materialiter actum utendi quo refert aliud in illum finem.“

## Einleitung

nicht wollen, und auch den Inhalt seiner Ausrichtung auswählen, d.h. dieses oder jenes wollen.<sup>66</sup>

Wie wir jetzt gesehen haben, spricht Scotus oft von Intentionalität, und sein Verständnis ist nicht so weit entfernt von dem, was wir heute in der Philosophie unter Intentionalität verstehen. Die Frage nach der Intentionalität in Scotus ist deshalb berechtigt, weil ihn genau dieses Problem beschäftigt, nämlich die Frage nach der Beziehung der Akte, von Intellekt in diesem Fall, aber auch vom Willen, zu einem Objekt, das unabhängig von Erkenntnis- oder Willensphänomen existieren können, sodass die Person Bezug auf eine nicht bloß subjektive Wirklichkeit nimmt. Zeuge der Rolle dieses Problems im Denken Scotus' ist seine Auseinandersetzung mit der Frage der natürlichen Erkennbarkeit der Wirklichkeit.<sup>67</sup>

Auf der anderen Seite ist die Frage, ob wir durch die *species intelligibilis* die Wirklichkeit erkennen oder nicht, innerhalb der scotischen Lehre auch berechtigt, obwohl Scotus sie nicht ausdrücklich stellt, weil es um das richtige Verständnis seiner Lehre geht, die offensichtlich von verschiedenen Interpreten unterschiedlich gedeutet wird. Scotus selbst stellt die Verbindung zwischen *species intelligibilis* und Intentionalität durch eine der Bedeutungen des Wortes *intentio* her. Scotus ist, wie wir genauer sehen werden, davon überzeugt, dass wir die Wirklichkeit zu erkennen vermögen, und nicht nur die *species*, die sich in unserem Verstand befinden und sie repräsentieren. Die Frage ist, wie er die Beziehung des

---

<sup>66</sup> Diesen Unterschied zwischen dem Willen und anderen Vermögen legt Scotus ausführlich in seinem Metaphysikkommentar dar. Siehe: *In Met.* IX q. 15.

<sup>67</sup> Vgl. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 „Utrum aliqua veritas certa et sincera possit naturaliter cognosci ab intellectu viatoris absque lucis increatae speciali illustratione“; *Lect.* I d. 3 p. 1 q. 3 „Utrum intellectus viatoris possit naturaliter intelligere aliquam certam veritatem et sinceram absque speciali influentia a Deo“.

## Einleitung

Intellekts zur Wirklichkeit über die *species intelligibilis* konzipiert, sodass die ganze theoretische Erklärung der „Erkenntnismechanismen“ seiner Überzeugung Rechnung trägt, dass wir die Wirklichkeit und nicht bloß irgendwelche Repräsentationen derselben erkennen. Diese Arbeit ist deshalb ein Versuch, die Elemente offenzulegen, die eine intentionale Erklärung der Erkenntnis ermöglichen und begründen nach Scotus.

### **4. DAS SPEZIFISCHE PROBLEM DES BEGRIFFS DER *SPECIES INTELLIGIBILIS***

Der Ansatz von Johannes Duns Scotus ist in vielerlei Hinsicht sehr originell. Um die Intentionalität des Erkennens zu begründen, bedient er sich der in der Zeit gängigen Begriffe, entwirft aber ein neues Modell, um das Erkenntnisphänomen zu erklären: die Unterscheidung zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis, die Teilursächlichkeit in der Erkenntnis, der Formalunterschied, der eine wichtige Rolle in der gesamten Darstellung spielt, der noetisch-noematische Parallelismus, der Begriff der gemeinsamen Natur, etc. Diese Elemente werden detailliert im Verlauf der Arbeit dargestellt werden, um eine einheitliche und umfassende Erklärung der Erkenntnis und deren Intentionalität zu bieten.

Im Laufe der Voruntersuchungen zu dieser Arbeit bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass in der Erkenntniskonzeption des Scotus, und gerade um die Intentionalität derselben zu erklären, der Begriff der *species intelligibilis* eine zentrale Rolle spielt. Eine Erklärung des intentionalen Charakters der Erkenntnis ist ohne den Species-Begriff nach Scotus unmöglich. Das Vorhandensein einer vermittelnden Entität in der Erkenntnis ist seitens des Intellekts die notwendige Voraussetzung jeder Erkenntnis der Außenwelt, durch die die Washeit oder den washeitlichen Gehalt eines Seienden erfasst wird. Seitens des Objekts führt die Untersuchung der

## Einleitung

Voraussetzungen einer washeitlichen Erkenntnis zum Problem der Universalien und somit zum Problem des Individuationsprinzips. Der Grund dafür ist, dass die Begriffe einen universalen Gehalt besitzen, dem etwas in der Wirklichkeit entsprechen sollte, wenn wir von einer realistischen Erkenntnistheorie ausgehen. Dann existieren in Wirklichkeit keine bloßen Individuen, sondern in ihnen ist etwas, das nicht bloß individuell ist. Dies setzt aber voraus, dass es in ihnen etwas gibt, das sie zu Individuen macht, das sie von allen anderen Individuen derselben Art unterscheidet. Wenn die allgemeinen Begriffe sich nicht auf etwas beziehen, das den Individuen wahrhaftig gemeinsam ist, sie diesem Begriff zuordnen lässt, sind unsere Begriffe, unsere Worte bloß willkürlich, und so müssen wir annehmen, dass wir keinen Zugang zur Wirklichkeit haben, oder zumindest nicht auf dieser Ebene der washeitlichen Begriffe.

Trotz der Schlüsselrolle der *species* im Gesamtbild der Erkenntnistheorie ist es gerade der Begriff der *species intelligibilis*, der in dieser Erklärung problematisch erscheint. Was für Scotus als unerlässliches Mittel der Erkenntnis im Bereich der Abstraktion auftritt, scheint aufgrund dessen realen Charakters und repräsentierender Funktion ein Hindernis für die Erkenntnis der Wirklichkeit darzustellen; daher der Verdacht eines Repräsentationalismus, der gegen die Species-Theorie des Duns Scotus erhoben wird. Je nach der Betrachtungsperspektive kann die *species intelligibilis* als Mittel der Erkenntnis oder als Schleier zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Objekt in der Wirklichkeit, der dem Intellekt den Zugang zum realen Ding versperrt, konzipiert werden. Diese letzte Sichtweise ist, was aktuell als Repräsentationalismus bezeichnet wird.

Repräsentationalismus ist ein Begriff, der unterschiedlich bei verschiedenen aktuellen Philosophen verstanden wird. Der Begriff kann weiter oder enger aufgefasst werden. In der

## Einleitung

weiteren Auffassung wird als Repräsentationalismus jede Theorie der Erkenntnis, die eine repräsentierende Instanz zur Erklärung des Intentionalitätsphänomens annimmt. Repräsentationalistische Theorien gehen davon aus, dass intentionale Akte oder Zustände eine Beziehung zu einer mentalen Repräsentation haben.<sup>68</sup> Diese repräsentierende Instanz (Gedanke, Idee, Begriff, Konzept, Phantasma, Vorstellung, Eindruck, usw.) kann auf verschiedene Art und Weise verstanden werden, und so wie die Repräsentation anders verstanden werden kann, so auch ihre Rolle im Erkenntnisprozess. Von einer dieser möglichen Auffassungen der mentalen Repräsentation und ihrer Rolle im Erkenntnisprozess stammt das engere Verständnis des Repräsentationalismus. Der Repräsentationalismus im engen Verständnis fasst die mentale Repräsentation als eine Entität im Geist, die für den Gegenstand steht, sodass diese Entität das primäre Objekt der Erkenntnis darstellt und das von ihr repräsentierte Objekt nur indirekt und sekundär erkannt wird.<sup>69</sup>

Haag stellt die Alternative zwischen einem weiten und einem engen Repräsentationalismus deutlich, es ist der Unterschied dazwischen, dass die mentale Repräsentation entweder

---

<sup>68</sup> Vgl. D. Pitt, *Mental Repräsentation*, in: E. Zalta (Hrsg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/mental-representation/>> [Abgerufen am 16.10.19].

<sup>69</sup> Vgl. *Representation*, in: N. Bunnin, J. Yu (Hrsg.) The Backwell Dictionary of Western Philosophy, Maldane, Backwell Publishing, 2004, S. 603; *Representationalism*, in: N. Bunnin, J. Yu (Hrsg.) The Backwell Dictionary of Western Philosophy, 2004, S. 603; *Representationalism*, in: R. Audi (Hrsg.), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139057509> [Abgerufen am 16.10.19].

## Einleitung

„Gegenstand oder Mittler der intentionalen Beziehung ist.“<sup>70</sup> Allgemein ist die Einsicht verbreitet, dass die Neuzeit und Moderne eine immer tiefere repräsentationalistische Erkenntnistheorie vertritt. Diese Sicht ist natürlich viel zu vereinfacht und lässt die Vielfältigkeit der neuzeitlichen und modernen Theorien der Erkenntnis nicht erkennen. Heidegger hat die Neuzeit eben als „Zeit des Weltbildes“ charakterisiert, d.h. dass die Neuzeit dadurch gekennzeichnet ist, dass sie sich mit der Welt als Abbild, das dem Menschen vorgestellt ist, beschäftigt, also mit dem Bildcharakter der Welt.<sup>71</sup> Für Heidegger ist der Repräsentationalismus geradezu ein Charakteristikum der Neuzeit.

Eine Analyse des Erkenntnisphänomens zeigt allerdings, auf der einen Seite die Notwendigkeit der Repräsentation in der Erkenntnis, und dass diese zur Erkenntnis gehört, auf der anderen Seite die Gefahr eines Immanentismus: dass man bei den Repräsentationen haften bleibt und die Wirklichkeit niemals erkennt.<sup>72</sup> Die Erklärung des Erkenntnisphänomens ist wie eine Gratwanderung zwischen zwei Möglichkeiten, die keine Erklärung der Erkenntnis bieten oder nicht wirklich plausibel erscheinen: Einem naiven direkten Realismus, der annimmt, wir hätten unmittelbaren Zugang zur Wirklichkeit, und einem radikalen Repräsentationalismus, der vertritt, wir haben ausschließlich Zugang zu unseren Repräsentationen, von denen wir höchstens annehmen können, dass sie der Wirklichkeit entsprechen.

---

<sup>70</sup> Haag, Johannes, *Nachwort Ideen. Systematischer Ausblick*, in: D. Perler, J. Haag (Hrsg.), *Ideen: Repräsentationalismus in der frühen Neuzeit, Texte und Kommentare*, Bd. 2, Berlin/New York, De Gruyter, 2010, S. 463-510, S. 481-482.

<sup>71</sup> Vgl. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1977, S. 75-114.

<sup>72</sup> Vgl. A. Llano, *El Enigma de la Representación*, 1999, S. 17-25.

## Einleitung

Scotus verwendet auch das Wort *repraesentare* und *repraesentatio* gerade im Kontext seiner Theorie des *species intelligibilis*. Die Verwendung dieser Ausdrücke hat dazu geführt, dass einige aktuelle Forscher die Erkenntnistheorie des Scotus unter die repräsentationalistische Modelle einordnen. Aus der aktuellen Debatte um den repräsentationalistischen Charakter der *species intelligibilis* bei Scotus<sup>73</sup> entspringt die Notwendigkeit einer ganzheitlichen Betrachtung und Kontextualisierung dieses Begriffes in der scotischen Erkenntnislehre. Das Ziel dieses Forschungsvorhabens besteht dementsprechend darin, eine umfassende Darstellung des scotischen Verständnisses von der Intentionalität des Erkennens anhand einer tiefgründigen Analyse vom Begriff der *species intelligibilis* im Gesamtkontext seiner Erkenntnistheorie darzubieten, also ohne diesen Begriff von allen anderen wesentlichen Elementen loszulösen, die in Scotus' Erklärung der Erkenntnis eine Rolle spielen.

Die *species intelligibilis* ist nach Scotus eine reale Entität, die das reale Ding repräsentiert. Auf den ersten Blick impliziert eine solche Konzeption, dass der Inhalt unseres Denkens bestimmte Abbilder der Wirklichkeit sind, nämlich *species intelligibiles*. Allerdings müssen wir in den Ansatz von Scotus tief eindringen und ihn in seiner Gesamtheit betrachten, um wirklich zu verstehen, was er damit meint und wie diese realen repräsentierenden Entitäten Mittel der Erkenntnis sein können.

Die Beziehung von *species intelligibilis* und Intentionalität ist nun gerade, was in dieser Arbeit in ihrer ganzen Ausführlichkeit dargelegt wird. Die *species intelligibilis* und die Intentionalität können nicht als synonyme Begriffe verwendet werden, aber sie haben ein enges Verhältnis. Die *species intelligibilis* ist nach Scotus das Mittel, um die Intentionalität des abstraktiven Erkennens zu sichern, und deswegen läuft

---

<sup>73</sup> Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 208–209.

## Einleitung

die Frage nach der *species intelligibilis*, ihrem ontologischen Status und ihrer Beziehung zur Wirklichkeit, auf die Frage der Intentionalität der Erkenntnis hinaus. Die Intentionalität der abstraktiven Erkenntnis kann nach Scotus ohne die *species intelligibilis* nicht verstanden werden, weil sie die Vermittlung zwischen Intellekt und Wirklichkeit darstellt, die in der abstraktiven Erkenntnis absolut notwendig ist, weil man durch diese Form von Erkenntnis keinen unmittelbaren Zugang zur Wirklichkeit hat. Aber die Intentionalität der Erkenntnis ist nach Scotus nur verständlich, wenn die *species intelligibilis* nicht von anderen Elementen seiner Erkenntnistheorie isoliert wird. Nur im Kontext kann die *species intelligibilis* als Mittel der Erkenntnis, weil sie repräsentierendes Mittel des Objektes, nicht selbst Gegenstand der Erkenntnis ist. Die Erklärung der Intentionalität des Erkennens kann nach Scotus also nicht auf die *species intelligibilis* reduziert werden, aber sie spielt eine Schlüsselrolle in dieser Erklärung. Der Begriff der *species intelligibilis* in seiner Schlüsselrolle trägt der Wirklichkeit der Erkenntnis nur dann Rechnung, wenn er im Zusammenhang mit anderen Begriffen betrachtet wird, die in der scotischen Darstellung des Phänomens der Erkenntnis wesentlich sind.

Ein umfassendes Verständnis des Species-Begriffs beinhaltet die Beantwortung von vier wichtigen Fragen, auf die ich im Verlauf der Arbeit eingehen werde: die Frage nach dem ontologischen Status der *species intelligibilis*, die Frage nach ihrem Ursprung oder ihrer Entstehung, die Frage nach ihrer Funktion innerhalb des Erkenntnisprozesses, und das Problem ihrer Beziehung zur außermentalen Wirklichkeit, damit sie als vermittelnde Entität in der Erkenntnis dienen kann. Auch wenn diese vier Fragen den Kern dieser Arbeit bilden, ist es notwendig, den Begriff der *species intelligibilis* im Gesamtkontext der Erkenntnistheorie zu platzieren. Aus diesem Grund ist es notwendig auf zwei weitere Fragen einzugehen, die für eine Erklärung der Intentionalität von Bedeutung sind. Die erste Frage ist die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis



## Einleitung

im Allgemeinen. Wir können nicht von Intentionalität der Erkenntnis sprechen, wenn Erkenntnis an sich nicht möglich ist. Andererseits wird uns diese Untersuchung ermöglichen, Scotus' Verständnis von Erkenntnis zu erschließen und das genaue Objekt der Erkenntnis zu definieren, so dass die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens auch festgelegt werden. Auf der anderen Seite ist es wichtig den genauen Geltungsbereich einer Untersuchung der *species intelligibilis* zu determinieren. Dafür ist eine Aufarbeitung des Unterschiedes zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis notwendig. Diesen beiden letzten Fragen werde ich einen proportional kleinen Teil der Arbeit widmen, da sie einen vielmehr propädeutischen Charakter haben.

Für die Arbeit wurden verschiedene Texte von Scotus berücksichtigt, sowohl kritisch edierte als auch einige Texte, die bisher nur in der Edition von Vivés oder anderen neueren Editionen zu Verfügung stehen und dennoch keiner kritischen Untersuchung unterzogen wurden. Es handelt sich allerdings um Texte deren Authentizität feststeht. Die Texte des ersten und zweiten Buches von den Sentenzenkommentaren wurden sowohl in der Fassung der *Lectura*, als auch in der *Ordinatio* als Grundlage für die Untersuchungen genommen. Die Aristoteleskommentare, insbesondere die Kommentare über *De Anima* und der Metaphysikkommentar von Scotus haben als hilfreiche Ergänzung gedient. Auf der anderen Seite waren die Texte der *Quaestiones Quodlibetales* aufgrund ihrer detaillierten Aufarbeitung bestimmter Probleme besonders nützlich. Die *Collationes* und der Text der *Reportatio* IA von Wolter/Bychkov sorgen im Gegensatz dazu an machen Stellen für Spannungen in der Theorie von Scotus, auf die ich offen hinweise, auch wenn ich sie oft nicht lösen kann. Diese Spannungen werden durch das Fehlen kritischer Editionen einiger dieser Texte etwas relativiert und werden nur dann endgültig gelöst werden können, wenn die kritisch-edierten Texte vorliegen.

## Einleitung

In dieser Arbeit wird folgendermaßen vorgegangen: An erster Stelle wird das Problem der Möglichkeit der Erkenntnis im Allgemeinen, vor allem in Auseinandersetzung mit der Illuminationslehre von Heinrich von Gent dargelegt. Anschließend wird auf die scotische Unterscheidung zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis eingegangen. Danach wird der Begriff der *species intelligibilis* der Argumentation von Scotus für ihre Notwendigkeit in der Erkenntnis behandelt. Darauf folgt eine Darstellung des Erkenntnisprozesses und die Beantwortung der Fragen nach der Entstehung und der Funktion der *species intelligibilis* sowie ihre Beziehung zu den realen Dingen. Die Arbeit schließt mit einer Diskussion über die Intentionalität von Erkenntnis und einem Ausblick auf die Rezeption der scotischen Lehre, die aber nur in einigen Pinselfstrichen besteht.





# **1. Teil**

## **Die Möglichkeit von Erkenntnis**



# Erstes Kapitel

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

In Bezug auf die Frage nach der Intentionalität der Erkenntnis ist die erste Frage, die es zu beantworten gilt, ob Erkenntnis überhaupt möglich ist, und wenn ja, unter welchen Voraussetzungen. Diese Untersuchung muss notwendigerweise einer Analyse der *species intelligibilis* und ihrer Rolle in der Erklärung der Intentionalität vorausgehen. Wir können nämlich nicht von Erkenntnis durch die *species intelligibilis* sprechen, wenn Erkenntnis nicht möglich ist. Die Auseinandersetzung mit diesem Problem der Möglichkeit von Erkenntnis wird andererseits eine genauere Bestimmung vom Begriff der Erkenntnis nach Scotus zulassen. Die Frage danach, ob Erkenntnis überhaupt möglich ist, beinhaltet im Grunde auch die Frage, was eigentlich Erkenntnis ist, oder wann wir von Erkenntnis sprechen können. Dieser Frage werden wir uns in diesem Kapitel widmen.

Für Scotus ist diese Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis von großer Bedeutung auch für seine theologischen Abhandlungen, denn, was von einer theologischen Perspektive auf dem Spiel steht, ist die Möglichkeit der Gottes Erkenntnis, und damit im Zusammenhang stehend, die Möglichkeit von Offenbarung und vom Glauben als Erkenntnisform und die Möglichkeit einer zukünftigen Schau Gottes im Jenseits. Die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt ist die notwendige Voraussetzung für eine übernatürliche Erkenntnis

## 1. Kapitel

Gottes im Dies- und Jenseits, wie Scotus selbst argumentiert.<sup>1</sup> Dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass unser Erkenntnisvermögen von christlicher Sicht aus in diesem Leben durch die Erbsünde geschwächt ist. Scotus spricht nicht ausschließlich von der realen Möglichkeit der Erkenntnis im Hier und Jetzt, sondern vielmehr von der grundsätzlichen Möglichkeit derselben: Ist unser Verstand grundsätzlich, von Natur aus, in der Lage aus eigener Kraft zu erkennen? Dass diese grundsätzliche Fähigkeit unseres Verstandes auch in diesem Leben verwirklicht werden kann, entspringt der Überzeugung, tief verankert in der Lehre der katholischen Kirche, dass die Erbsünde unsere Natur, und damit unsere Vermögen, nur geschwächt, aber nicht zerstört, aufgehoben

---

<sup>1</sup> Die Argumentation von Scotus weist wiederholt darauf hin, wie wir im Detail sehen werden, dass eine übernatürliche Hilfe (eine Erleuchtung oder eine exemplarische Form) nichts an der Fähigkeit des Intellekts zu verändern vermag. Die Erkenntnisfähigkeit des Intellekts ist grundsätzlich immer dieselbe, ob mit oder ohne Erleuchtung. Scotus pflegt eine Betrachtung des Erkenntnisvermögens, die von speziellen Bedingungen abstrahiert, die *absolute* genannt werden könnte. Es geht nicht um den Intellekt in diesem Leben oder im Jenseits, nach oder vor dem Sündenfall, sondern an sich, abgesehen von diesen Begebenheiten. Was der Intellekt im Jenseits kann, muss er prinzipiell können, und daher ist es in diesem Leben im Prinzip auch möglich, selbst wenn aufgrund der Umstände, oder der Sünde diese Fähigkeiten gemindert oder eingeschränkt sind. *Super II et III de anima* q. 19 n. 6 „Nulla potentia eadem manens habet actum circa aliquid quod non sit eius obiectum vel sub obiecto eius contentum; sed intellectus beatus et viatoris est eadem potentia; tamen intellectus beatus intelligit divinam essentiam; igitur Deus saltem continetur sub obiecto intellectus viatoris, non autem sub quiditate materiali; igitur, etc.“



## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

oder wesentlich verändert hat.<sup>2</sup> Dies bedeutet, dass unser Verstand auch in diesem Leben zur Erkenntnis fähig sein muss, falls er grundsätzlich zu Erkenntnis fähig ist. Die aktuellen Umstände, in denen sich der Mensch befindet, erschweren sicherlich die Ausübung der Erkenntnisfähigkeit, aber sie verhindern sie nicht vollkommen. Aufgrund also der theologischen Bedeutung insistiert Scotus so hartnäckig auf einer ausführlichen und differenzierten Behandlung der Frage nach der Möglichkeit natürlicher Erkenntnis, auch wenn die Fragestellung unabhängig davon philosophisch bedeutsam ist. Die philosophische Bedeutung dieser Frage wird auch in der philosophischen Art der Argumentation deutlich.

In Bezug auf unsere Fragestellung ist die Möglichkeit der Erkenntnis und zwar nicht bloß der Erkenntnis im Allgemeinen, sondern der natürlichen Erkenntnis und konkret in diesem Leben, die notwendige Voraussetzung, um von einer Theorie der *species intelligibilis* als Mittel der Erkenntnis zu sprechen. Die Leugnung einer natürlichen Erkenntnisfähigkeit unseres Verstandes schließt nicht prinzipiell die Möglichkeit der Existenz von *species intelligibiles* und ihre explikative Rolle innerhalb der Erkenntnistheorie aus, aber eine solche Annahme würde eine Konzeption der *species intelligibilis* grundlegend verändern. Die Erklärungen zu Ursprung, Notwendigkeit und Funktion der *species intelligibilis* würden entscheidend anders ausfallen, wenn Erkenntnis prinzipiell nicht möglich wäre, bzw. wenn sie nicht aus rein natürlicher Kraft erworben werden könnte. Es ist kein Zufall, dass einer der prominentesten Vertreter der mittelalterlichen Illuminations-

---

<sup>2</sup> *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Rom, 1992, n. 406-407 URL = <[http://www.vatican.va/archive/catechism\\_lt/index\\_lt.htm](http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm)> [Abgerufen am 21.10.2019]. Diese Lehre wurde ausdrücklich im Konzil von Trient definiert, weil sie durch Luther in Frage gestellt wird. Sie war dennoch allgemein anerkannt vor dem Trienter Konzil. Vgl. *Sacrosantum Concilium Tridentinum*, Sessio V, Decretum de Peccato Ordinali, *Ut fides nostra catholica* n. 5, Augustae Vindelicorum, Rieger, 1781, S. 16.

# 1. Kapitel

lehre einer Theorie der *species intelligibilis*, zumindest als *species impressa* verstanden, kritisch gegenübersteht.<sup>3</sup>

Wir können also die Notwendigkeit einer Betrachtung der Position in Bezug auf die Möglichkeit natürlicher Erkenntnis innerhalb der Darlegung seiner Theorie der *species intelligibilis* auf zwei grundlegende Fragen beschränken, die für die Theorie der *species intelligibilis* von Bedeutung sind. Die erste Frage ist, ob Erkenntnis überhaupt möglich ist. Diese Frage stellt die Voraussetzung dar, um über Intentionalität innerhalb der Specie-Theorie reden zu können, und auch für eine Konzeption der *species* als Mittel der Erkenntnis. Eine negative Antwort auf diese Frage würde maßgebliche Veränderungen in Bezug auf die Funktion der *species intelligibilis* herbeiführen, falls ein solcher Begriff noch Verwendung in der Erkenntnistheorie findet. Denn, wenn Erkenntnis als Erkenntnis der unabhängig von unserer Seele existierenden Wirklichkeit nicht möglich wäre, kann die *species*

---

<sup>3</sup> Heinrich von Gent, *Quodl.* IV q. 7, n. 396-367, „[...] Secundo modo dicitur ‘species’ similitudo formae rei naturalis, informans impressivae partem sensitivam, non dico intellectivam [...]“ n. 467-468 „[...] Secundo modo dicitur ‘similitudo’ species secundo modo dicta, et ideo in sola sensitiva secundum praedicta [...]“. Mehr zur Heinrichs Ablehnung der *species impressa* siehe: L. Spruit, *Species intelligibilis*, Bd. 1, 1994, S. 205-212. Allgemein zu der Erkenntnistheorie des Heinrich von Gent siehe: P. Porro, *Henry of Ghent*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/henry-ghent/>> [Abgerufen am 23.10.19.]; S. Marrone, *Henry of Ghent's Epistemology*, in: G. Wilson, *A Companion to Henry of Ghent*, (Brill's Companions to the Christian Tradition Bd. 23), Leiden/Boston, Brill, 2011, S. 215-239; J.V. Brown, *Abstraction and the Object of Human Intellect According to Henry of Ghent*, in: *Vivarium* 11/1 (1973), S. 80-104; J.V. Brown, *Intellect and Knowing in Henry of Ghent*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 37/3 (1975), S. 490-512; J.V. Brown, *Intellect and Knowing in Henry of Ghent (Continuation)*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 37/4 (1975), S. 692-710. C. Kann, *Skepsis, Wahrheit, Illumination. Bemerkungen zur Erkenntnistheorie Heinrichs von Gent*, in: J. Aerts et al. (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277*, 2001, S. 38-58.

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

kein Mittel zur Erkenntnis derselben sein, sondern wird wahrscheinlich zum Gegenstand der Erkenntnis selbst. Sie hört also auf, *species* nach dem mittelalterlichen Gebrauch dieses Wortes zu sein, weil sie auf keine andere Wirklichkeit hinweist, zu ihr hinführt, oder diese repräsentiert. In diesem Fall würde die Notwendigkeit der *species intelligibilis* auf einer ganz anderen Grundlage stehen. Und letzten Endes könnte ihr Ursprung nicht durch eine klassische Abstraktionstheorie erklärt werden.

Die zweite Frage ist, ob die Erkenntnis, falls sie möglich ist, auf natürliche Ursachen zurückgeht, also ob die Erkenntnis aus rein natürlicher Kraft, durch rein natürliche Vermögen möglich ist. Mit dieser Frage setzt sich Scotus ausführlich auseinander, und zwar in Auseinandersetzung mit der Illuminationstheorie von Heinrich von Gent. Die Frage ist nun, ob Erkenntnis nur mithilfe besonderer übernatürlicher Eingriffe möglich ist. Eine positive Antwort auf diese Frage kann die *species intelligibilis* überflüssig machen, muss es aber nicht unbedingt. Allerdings müsste eine andere Erklärung für ihre Notwendigkeit vorliegen, als wir sie von anderen Autoren des Mittelalters kennen. Ihr Ursprung bedürfte auch einer anderen Erläuterung, weil sie nicht auf natürlichen Ursachen zurückzuführen wäre. Und ihre Funktion innerhalb der Erkenntnis wäre zumindest fragwürdig, oder diese müsste anders aufgefasst werden.

Aus den offensichtlichen Auswirkungen der Position eines Autors bzgl. der Möglichkeit von Erkenntnis auf eine Theorie der *species intelligibilis* ergibt sich für uns die Notwendigkeit einer Betrachtung der scotischen Theorie hinsichtlich der Möglichkeit von Erkenntnis für eine vollständige Darlegung seiner Theorie der *species intelligibilis*.

Für die Beantwortung der Frage, die uns in diesem Kapitel beschäftigt, werde ich hauptsächlich die scotischen Texte zur Erkennbarkeit Gottes heranziehen und insbesondere die

## 1. Kapitel

*Quaestio* über die Möglichkeit natürlicher Erkenntnis, in der er sich mit der Theorie Heinrichs von Gent auseinandersetzt. Hier werden dafür die Texte sowohl der *Ordinatio* als auch der *Lectura* berücksichtigt.<sup>4</sup>

In diesem Kapitel werde ich folgendermaßen vorgehen: Als erstes werde ich Scotus' Antwort auf die Frage, ob wir überhaupt erkennen können, rekonstruieren anhand der Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis. Dann werde ich mich der Frage nach dem natürlichen Ursprung unserer Erkenntnis widmen, und zwar in zwei Schritten: die Ablehnung der Illuminationslehre Heinrichs von Gent, inkl. Scotus' Verständnis von der Illumination in der augustinischen Philosophie, und dann seine Verteidigung der Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis durch rein natürliche Mittel ganz besonders in Bezug auf drei Bereiche der Erkenntnis, die Scotus ausführlich diskutiert: die induktive Erkenntnis, die Erkenntnis der ersten Prinzipien und die Selbsterkenntnis der Seele.

### 1. DIE REICHWEITE UNSERER NATÜRLICHEN ERKENNTNIS

Scotus beschäftigt sich mit dem Problem einer möglichen Erkenntnis im Allgemeinen nicht nur in seiner Auseinandersetzung mit der Lehre von Heinrich von Gent, sondern auch in der Diskussion über die Reichweite unserer Erkenntnis. Insbesondere behandelt Scotus diese Frage in Bezug auf die Erkennbarkeit Gottes. Gott stellt einen Grenzfall im Bereich der Erkenntnis dar, da er etwas ist, das uns in Vollkommenheit

---

<sup>4</sup> Es geht vor allem um *Lect.* I d. 3 p. 1 q. 3 und *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4, wobei der gesamte erste Teil der dritten Distinktion eine zentrale Rolle in diesem Abschnitt meiner Arbeit spielen wird. Aber diese beiden *Quaestiones* sind besonders wichtig, weil sie sich mit der Frage nach einer notwendigen göttlichen Erleuchtung für die Erkenntnis beschäftigen. In der *Reportatio* gibt es keine Parallelstelle zu diesem Text. Aus diesem Grund lasse ich die *Reportatio* bei der Behandlung dieser Frage außen vor.

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

übersteigt, er ist außerdem immateriell, was auch eine spezifische Schwierigkeit für die menschliche Erkenntnis bedeutet, die im Normalfall mit der sinnlichen Erfahrung ihren Anfang nimmt. Außerdem wird im christlichen Verständnis der Gottesbegriff von einer ganzen Reihe von geoffenbarten Geheimnissen bestimmt: Glaubenswahrheiten, zu denen wir mit unserer Vernunft keinen Zugang haben können und die wir niemals vollständig verstehen werden. Daher ist die Beantwortung dieser Frage von Bedeutung, um die Grenzen unserer Erkenntnisfähigkeit zu definieren. Mit der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes setzt sich Scotus im ersten Teil der dritten Distinktion seines Sentenzenkommentares in allen drei Fassungen desselben auseinander. Durch die Auseinandersetzung mit diesem Problem können wir auch die Grenzen erkennen, innerhalb derer rein natürliche Erkenntnis stattfinden kann und sie kann uns daher dazu verhelfen, eine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis zu formulieren. Die Analyse wird sich auf den Text der *Ordinatio* konzentrieren, der der ausführlichste Text zu dieser Fragestellung in den scotischen Werken ist.

Die konkrete Frage, mit der Scotus sich beschäftigt, lautet: „Ob Gott auf natürliche Weise durch den Intellekt des sich auf dem Weg befindenden Menschen erkennbar ist“.<sup>5</sup> Dass wir Gott erkennen können, steht für Scotus nicht in Frage, da wir durch die Offenbarung und durch den Glauben Gott zu erkennen vermögen. Der Glaube ist nämlich auch eine Form von Erkenntnis: wir gelangen zur Erkenntnis nicht durch die Evidenz des Inhalts oder durch Beweise, sondern durch Zeugenaussagen, denen wir vertrauen. Wenn die Zeugen vertrauenswürdig sind, ist diese Erkenntnis auch genügend fundiert. Allerdings ist der Glaube im religiösen Sinne, zumindest innerhalb der katholischen Theologie, eine

---

<sup>5</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 1 „Utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris“

# 1. Kapitel

übernatürliche Gabe.<sup>6</sup> Die Ursache einer solchen Erkenntnis ist nicht natürlicher Art, sondern ist auf Gott selbst zurückzuführen. Daher ist die Frage für Scotus, inwiefern wir Gott ohne einen göttlichen Eingriff in den Erkenntnisprozess zu erkennen vermögen, d.h. allein durch den Gebrauch unseres Intellekts, nämlich nicht übernatürlich, sondern natürlich.

Um die Frage beantworten zu können, inwiefern natürliche menschliche Erkenntnis überhaupt möglich ist, bzw. wann übernatürliche Hilfe für die Erkenntnis notwendig ist, müssen wir zunächst definieren, was mit dem Wort „übernatürlich“ gemeint ist. Das Übernatürliche wird in Bezug auf den Tätigen, von dem ein Vermögen einen Akt aufnimmt, definiert.<sup>7</sup> Das Übernatürliche ist nur dann notwendig, wenn die natürlichen Ursachen eine gewisse Wirkung nicht zustandebringen können.<sup>8</sup> Das Übernatürliche in dieser Hinsicht betrifft dann nicht unbedingt den Inhalt der Erkenntnis, bzw. das Objekt derselben, sondern ihren Ursprung, ihre Ursache. Die Ursache einer solchen Erkenntnis ist nicht ein menschliches Prinzip, sind nicht die materiellen oder geistigen Dinge, oder Vermögen, die innerhalb der Schöpfung zu finden sind, sondern Gott selbst.

---

<sup>6</sup> *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Rom, 1992 n. 153 „[...] Fides est donum Dei, virtus supernaturalis ab Illo infusa [...]“ URL = <[http://www.vatican.va/archive/catechism\\_lt/p1s1c3a1\\_lt.htm#III.%20De%20proprietatibus%20fidei](http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p1s1c3a1_lt.htm#III.%20De%20proprietatibus%20fidei)> [Abgerufen am 25.08.2017].

<sup>7</sup> *Ord. prol. p. 1 q. un. n. 57* „[...] Sed comparando receptivum ad agens a quo recipit formam, tunc est naturalitas quando receptivum comparatur ad tale agens quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo, supernaturalitas autem quando comparatur ad agens quod non est naturaliter impressivum illius formae in illud passum.“

<sup>8</sup> *Ord. prol. p. 1 q. un. n. 65* „[...] Ubi autem est primus tantum, ibi non est necesse quod sit supernaturalis quin naturaliter possit haberi; ubi est secundus modus, necessitas est ut supernaturaliter habeatur, quia naturaliter haberi non potest.“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

Scotus lehnt die gängigen Unterscheidungen ab, die in Bezug auf die Erkennbarkeit Gottes für den Menschen formuliert werden: Unter den traditionellen Formulierungen der Erkennbarkeit Gottes wird die (fast) ausschließliche Möglichkeit einer negativen Erkenntnis von Gott vertreten, im Gegensatz zu einer positiven Erkenntnis;<sup>9</sup> die Erkennbarkeit der Existenz aber nicht der Wesenheit Gottes, durch die Differenzierung zwischen der Frage, ob Gott ist (*si est*), und

---

<sup>9</sup> Dies ist als negative Theologie bekannt, die vertritt, dass wir vielmehr das erkennen, was Gott nicht ist, als das, was er ist. Diese Theorie hat ihren Ursprung in der orientalischen Theologie der ersten Jahrhunderten nach Christus und stützt sich z.T. auf dem negativen Charakter vieler traditioneller Weise als Attribute Gottes anerkannter Begriffe, wie seine Unendlichkeit oder seine Unveränderlichkeit. Einige Autoren, die diese These vertreten haben, sind: Alexander von Hales, (*S. theol.* I q. 2 m. 1 a. 2 corp.), und Vertreter der Mystik, wie Meister Eckhart (*In Ex.* n. 177, Vgl. W. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus Tripartitum Meister Eckharts*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 59), Leiden, Brill, 1997, S. 158 ff. und B. Milem, *The Unspoken Word. Negative Theology in Meister Eckhart's German Sermons*, Washington, The Catholic University of America Press, 2002) oder Nicolaus Cusanus (*De docta ignorantia*, Vgl. C. Ströbele, *Performanz und Diskurs: Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus*, Münster, Aschendorff, 2015). Mehr zur negativen Theologie und ihren Vertretern siehe: D. Westerkamp, *Via Negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München, Wilhelm Fink, 2006; H.F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophanticism*, (Oxford Early Christian Studies), Oxford, Oxford University Press, 2006; T. de Koninck, *Negative Theologie, beredtes Schweige und Innerlichkeit*, in: H.B. Gerl-Falkovitz, N. Lobkowicz, F.P. Hager, T. de Koninck, H. Seidl (Hrsg.), *Rationalität und Innerlichkeit*, (Philosophische Texte und Studien Bd. 43), Hildesheim, Olms-Weidemann, 1997, S. 32-44; D. Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; M.J. Krahe, *Von der Wesensart negativer Theologie: ein Beitrag zur Erhellung ihrer Struktur*, Diss. München, 1976.

# 1. Kapitel

was Gott ist (*quid est*),<sup>10</sup> wird auch von zahlreichen Autoren unterschrieben. Auf derselben Ebene steht die These, dass die Wahrheit der Aussage „Gott ist“ erkannt werden kann, aber nicht das Sein Gottes als solches.<sup>11</sup> Zu diesem Bereich von Unterscheidungen, die Scotus ablehnt, gehört zudem der Unterschied einer Erkenntnis Gottes in sich oder in den Geschöpfen.<sup>12</sup>

Mit der Erkenntnis Gottes meint Scotus ausdrücklich eine positive Erkenntnis. Scotus schließt entschieden die Möglichkeit einer ausschließlich negativen Erkenntnis Gottes aus, weil jede negative Erkenntnis eine Bejahung beinhaltet. Eine negative Erkenntnis ist also ohne jegliche Affirmation unmöglich. Wenn wir also erkennen können, was Gott nicht ist,

---

<sup>10</sup> Diese Unterscheidung wird von Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae* vertreten. Vgl. *S. Th.* I q. 3. Heinrich von Gent im Gegensatz dazu vertritt, dass wir die Wesenheit Gottes doch erkennen können. Vgl. *Summa* a. 24 q. 1. Gottfried von Fontaines gibt die Diskussion wieder und widerlegt die Ansicht, dass wir nur erkennen können, dass Gott ist, aber nicht was er ist. Vgl. *Quodl.* VII q. 11. Zur mittelalterlichen Debatte über die Gotteserkenntnis *si est* und *quid est* siehe: J. Aertsen, „Von Gott kann man nichts erkennen, außer dass er ist“. *Die Debatte über die (Un-)möglichkeit einer Gotteserkenntnis quid est*, in: J. Aertsen et al. (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277*, 2001, S. 22-37; W. Hoyes, *Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert*, in: A. Zimmermann (Hrsg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII Jahrhundert*, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 10), Berlin/New York, De Gruyter, 1976, S. 269-284.

<sup>11</sup> Dies kann auch zu anderen Attributen Gottes gesagt werden. Ein Beispiel dieser These vertritt Ockham im Bezug auf die göttlichen Eigenschaften. Siehe: Ockham, *Quodl.* III q. 2 [OT IX S. 208 ff.] Vgl. M. Hoenen, *Marsilius of Inghen: Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, (Studies in the History of Christian Thought Bd. 50), Leiden, Brill, 1993, S. 51 ff.

<sup>12</sup> Vgl. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 15 „Nec, sexto, valet distinguere de cognitione Dei in creatura vel in se [...]“. Diese Unterscheidung hat Alexander von Hales vertreten (*S. theol.* I tr. introd. q. 2 m. 2 c. 2 in corp.)



## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

müssen wir im Voraus etwas Positives erkannt haben.<sup>13</sup> Ebenso meint er mit der Erkennbarkeit Gottes nicht bloß die Erkenntnis darüber, ob Gott ist, sondern es wird auch eine gewisse Erkenntnis von dem, was Gott ist, eingeschlossen, denn ohne einen Begriff dessen, was etwas ist, können wir nicht erkennen, ob etwas ist.<sup>14</sup> Gleichermäßen impliziert die Erkenntnis der Wahrheit einer Proposition die Erkenntnis der Termini derselben, und daher schließt die Erkenntnis einer Aussage über die Existenz oder das Sein von etwas, auch die Erkenntnis des Seins selbst ein.<sup>15</sup> Bezüglich der Erkenntnis Gottes an sich oder in den Geschöpfen gilt dieselbe Argumentation: Entweder beinhaltet eine Erkenntnis Gottes in den Geschöpfen die Erkenntnis Gottes an sich, oder sie ist

---

<sup>13</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 10* „In prima quaestione non est distinguendum quod Deus possit cognosci negative vel affirmative, quia negatio non cognoscitur nisi per affirmationem [...] Patet etiam quod nullas negationes cognoscimus de Deo nisi per affirmationes, per quas removemus alia impossibilia ab illis affirmationibus [...]“

<sup>14</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 11* „Nec, secundo, est distinguendum de cognitione ‚quid est‘ et ‚si est‘ [...] Numquam enim cognosco de aliquo ‚si est‘, nisi habeam aliquem praeconceptum illius extremi de quo cognosco ‚esse‘; et de illo conceptu quaeritur hic.“

<sup>15</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 12* „Nec, tertio, oportet distinguere de ‚si est‘ ut est quaestio de veritate propositionis vel ut est quaestio de esse Dei, quia si potest esse quaestio de veritate propositionis in qua est ‚esse‘ tamquam praedicatum de subiecto, ad concipiendum veritatem illius quaestionis vel propositionis oportet praeconcipere terminos illius quaestionis; et per conceptu simplici illius subiecti, si est possibilis, est nunc quaestio.“

## 1. Kapitel

keine Erkenntnis Gottes, daher ist dieser Unterschied überflüssig.<sup>16</sup>

Daraus können wir für den scotischen Begriff der Erkenntnis folgendes schließen: Wenn wir von Erkenntnis sprechen, nach Scotus' Meinung, hat sie immer einen Bezug zur Realität, die grundsätzlich positiv ist, sowie zur Natur, zum Wesen der Dinge. Eine bloße Erkenntnis von Aussagen ohne Realitätsbezug, ohne eine Erkenntnis des Wesens bestimmter Dinge, ist keine Erkenntnis. Dies gilt übrigens auch für den Bereich der Gotteserkenntnis.

Scotus reduziert die Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen Erkenntnis von Gott auf die Frage, ob wir einen einfachen Begriff auf natürliche Weise bilden können, in dem Gott eingeschlossen ist.<sup>17</sup> Wenn dies möglich ist, ist Gott auch auf natürliche Weise erkennbar. Gott kann nämlich nur durch einen einfachen Begriff erkannt werden, weil er selbst einfach ist. Aber wir besitzen auf natürliche Weise keinen einfachen Begriff von Gott, durch den wir Gott von allen anderen Seienden unterscheiden können.<sup>18</sup> Daher ist die entscheidende Frage, ob wir über irgendeinen auf natürliche Weise gewonnenen einfachen Begriff verfügen, den wir auch

---

<sup>16</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 15 „Nec, sexto, valet distinguere de cognitione Dei in creatura vel in se, quia si cognitio habeatur per creaturam ita quod cognitio discursiva incipiat a creatura, quaero in quo termino sistitur ista cognitio? Si in Deo in se, habeo propositum, quia illum conceptum Dei in se quaero; si non sistitur in Deo in se sed in creatura, tunc idem erit terminus et principium discursus, et ita nulla notitia habebitur, – saltem non est intellectus in ultimo discursus termino quamdiu sistit in aliquo obiecto quod est principium discurrendi.“

<sup>17</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 19 „Est ergo mens quaestionis ista, utrum aliquem conceptum simplicem possit intellectus viatoris naturaliter habere, in quo conceptu simplici concipiatur Deus.“

<sup>18</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 17 „[...] nulla ratio simpliciter simplex habetur de Deo quae distinguit ipsum ab aliis [...]“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

für Gott verwenden können. Wenn dies der Fall ist, ist es auch möglich, eine gewisse Gotteserkenntnis durch rein natürliche Erkenntnisvorgänge zu erlangen.

Scotus ist der Meinung, dass wir zur Erkenntnis der Wesenheit Gottes auf natürliche Weise gelangen können. Wir verfügen nämlich über Begriffe, die wir *per se* für Gott sinnvoll und berechtigterweise gebrauchen können. Vom Begriff einer Eigenschaft kommen wir immer zum Begriff eines Trägers dieser Eigenschaft. Bevor wir also den Begriff einer Eigenschaft konzipieren, brauchen wir den Begriff eines Wesens, von dem wir erkennen, dass ihm eine solche Eigenschaft zugeschrieben werden kann. Alle positiven Eigenschaften können Gott zugeschrieben werden, sie haben nur in ihm wirklich Bestand, wenn sie in ihrer Vollkommenheit betrachtet werden. Der quiditative Begriff, den wir von Gott haben können, ist der Begriff des Trägers aller positiven Eigenschaften in seiner Vollkommenheit. Dies sagt schon etwas über sein Wesen aus.<sup>19</sup> Alle Vollkommenheiten werden Gott auf vollkommenste Weise zugeschrieben. Aber dies erfordert, dass wir einen gemeinsamen Begriff haben, der bei Gott und den Geschöpfen Anwendung findet.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 25* „[...] concipiendo ‚sapientem‘ concipitur proprietas, secundum eum, vel quasi proprietas, in actu secundo perficiens naturam; ergo intelligendo ‚sapientem‘ oportet praeintelligere aliquod ‚quid‘ cui intelligo istud quasi proprietatem inesse, et ita ante conceptus omnium passionum vel quasi passionum oportet quaerere conceptum quiditativum cui intelligantur ista attribui: et iste conceptus alius erit quiditativus de Deo, quia in nullo alio potest esse status.“

<sup>20</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 39* „Confirmatur etiam haec quarta ratio sic: omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo [...] Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accepit ex creaturis.“

## 1. Kapitel

Die Erkennbarkeit Gottes beruht nun auf der begrifflichen Univokation, hauptsächlich der Univokation des Begriffs des Seienden, der genauso auf Gott angewandt werden kann, wie auf alle Geschöpfe, selbst wenn die Univokation auch in Bezug auf andere Begriffe gegeben ist. Scotus definiert die Univokation durch das Vorhandensein eines Widerspruchs, wenn dieser Begriff von einem Individuum ausgesagt, und demselben Individuum gleichzeitig diese Eigenschaft abgesprochen wird. Das entscheidende Merkmal ist die inhaltliche Einheit eines solchen Begriffs.<sup>21</sup> Aufgrund seiner Einfachheit kann dieser Begriff nur distinkt und vollkommen erfasst werden, oder gar nicht.<sup>22</sup> Und der Begriff des Seienden kann auf natürliche Weise erkannt werden, denn er wird durch

---

<sup>21</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 26 „Secundo dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. – Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.“

<sup>22</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 31 „Praeterea, illi duo conceptus sunt simpliciter simplices; ergo non intelligibiles nisi distincte et totaliter [...]“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

den Intellekt und irgendein Objekt verursacht,<sup>23</sup> wenn der Abstraktionsprozess bis in seinen letzten Möglichkeiten geführt wird. Der Intellekt analysiert die Begriffe, die er zunächst vom Objekt abstrahiert hat, bis er zu einem Begriff kommt, der keine Analyse mehr zulässt, weil er absolut einfach ist, und d.h. keine weiteren impliziten Begriffe beinhaltet, die offengelegt werden können. Dies ist der Begriff des Seienden.<sup>24</sup> Unsere Erkenntnis von Gott geht also immer von den Geschöpfen aus.<sup>25</sup> Daher auch die scotische Ablehnung von Heinrichs Theorie von Gott als Ersterkanntem unseres

---

<sup>23</sup> Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 35 „Secundo principaliter arguo sic: nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri; sed illa sunt phantasma, vel obiectum relucens in phantasmate, et intellectus agens; ergo nullus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro modo nisi qui potest fieri virtute istorum [...] Formetur igitur ratio sic, quia nullum obiectum facit conceptum simplicem proprium, in isto intellectu, conceptum simplicem proprium alterius obiecti, nisi contineat illud aliud obiectum essentialiter vel virtualiter; obiectum autem creatum non continet increatum essentialiter vel virtualiter, et hoc sub ea ratione sub qua sibi attribuitur, ut ‚posterius essentialiter‘ attribuitur ‚prior essentialiter‘, – quia contra rationem ‚posterioris essentialiter‘ est includere virtualiter suum prius, et patet quod obiectum creatum non essentialiter continet increatum secundum aliquid omnino sibi proprium et non commune; ergo facit conceptum simplicem et proprium enti increato.“ Dies wird in der Arbeit später ausführlich erklärt.

<sup>24</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 139-141. Der Theorie des Seienden als solchen als primären Objektes unseres Intellekts führt bei Scotus zur Definition des Objektes der Metaphysik als erste Wissenschaft: Die Metaphysik ist die erste unter den Wissenschaften, weil sie das Ersterkannte, das Seiende als Seiendes zum Objekt hat. Vgl. H. Möhle, *Metaphysik und Erkenntniskritik. Prima scientia est scibilis primi*, in: L. Honnefelder et al. (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes, Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 3*, (Archa Verbi. Subsidia Bd. 5) Münster, Aschendorff, 2010, S. 69-86.

<sup>25</sup> Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 61 „Quinto dico quod ista quae cognoscuntur de Deo, cognoscuntur per species creaturarum [...]“

## 1. Kapitel

Intellekts: Gott ist weder der Ersterkannte in der Ordnung des Ursprungs unserer Erkenntnis,<sup>26</sup> noch in der Ordnung der Adäquatheit zu unserem Intellekt.<sup>27</sup> Unser Intellekt kann dennoch zu einer Erkenntnis Gottes an sich gelangen: Gott ist der Ersterkannte nur in der Ordnung der absoluten Vollkommenheit: Er ist nämlich, absolut gesprochen, das

---

<sup>26</sup> Und dies gilt sowohl für die aktuelle, als auch für die habituelle Erkenntnis: *Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 73* „His praeintellectis, primo ponam ordinem originis in cognitione actuali eorum quae concipiuntur confuse, – et quoad hoc dico quod primum actualiter cognitum confuse, est species specialissima, cuius singulare efficacius et fortius primo movet sensum, et hoc supposito quod sit in debita proportione praesens sensui [...]“, *Ibid. n. 93* „Quantum ad istam notitiam habitualement et virtualement dico quod communiora sunt prius nota via generationis [...]“

<sup>27</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 129* „Ad quaestionem ergo dico breviter quod nullum potest poni obiectum intellectus nostri naturale propter adaequationem talem virtualement propter rationem tactam contra primitatem obiecti virtualis in Deo vel in substantia. Vel ergo nullum ponetur primum, vel oportet quaerere ‚primum adaequatum‘ propter communitatem in ipso [...] Sed ponendo illam positionem quam posui in prima quaestione huius distinctionis, de univocatione entis, potest aliquo modo salvari aliquod esse primum obiectum intellectus nostri.“; *Ibid. n. 137* „[...] Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrit duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentiales generum, et ens increatum includunt ens quiditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionem entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in ‚quid‘, includuntur in illis quibus ens est sic univocum. – Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quiditativos generum et specierum et individuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati, – et habet primitatem virtualitatis ad omnia intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum.“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

vollkommenste Objekt, zu deren Erkenntnis unser Intellekt fähig ist.<sup>28</sup>

Allerdings ist diese Gotteserkenntnis unvollkommen: Der vollkommenste Begriff von Gott, den wir natürlicher Weise bilden können, ist niemals vollkommener als der Eigenbegriff des Vollkommensten unserer natürlich erkennbaren Objekte.<sup>29</sup> Der vollkommenste Begriff Gottes, den wir zu bilden fähig sind, ist der Begriff des unendlichen Seienden. Dieser Begriff ist aber zusammengesetzt. Er besteht aus dem Begriff des Seienden, von dem wir die Endlichkeit abstrahieren.<sup>30</sup> Was der Mensch in diesem Leben mit seiner Vernunft nicht erkennen kann, ist Gott in seiner Eigentümlichkeit, also was ihn von den Geschöpfen unterscheidet.<sup>31</sup> Wir vermögen Gott nämlich nur unter einem Begriff zu erkennen, der ihm und den Geschöpfen gemeinsam ist. Allerdings gelangen wir zur Erkenntnis einer Vielfalt von Begriffen, die nur Gott zukommen, da alle diese Begriffe eine reine und höchste Vollkommenheit ausdrücken. Aber diese Begriffe sind zusammengesetzt. Der einfachste Begriff, durch den wir an Gott denken können, ist der Begriff

---

<sup>28</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 97* „Loquendo ergo de ordine cognitionis ‚perfectioris simpliciter‘, dico quod perfectissimum cognoscibile a nobis etiam naturaliter est Deus [...]“

<sup>29</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 49* „Absolute videtur concedendum quod nullus de Deo conceptus potest fieri in nobis per actionem obiecti creati, qui sit perfectior conceptu perfecto proprio illius obiecti, nec per consequens, ad quem attribuitur iste conceptus proprius obiecti moventis [...]“

<sup>30</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 51* „Responsio. Quilibet conceptus simpliciter simplex, scilicet univocationis, est imperfectior positive quam verbum albi, hoc est non tantam perfectionem ponit; tamen est perfectior permissive, quia abstrahit a limitatione, et ita est conceptibilis sub infinitate: et tunc ille conceptus – simplex quidem, non tamen simpliciter simplex – scilicet ‚ens infinitum‘, erit perfectior verbo albi, et ille proprius Deo [...]“

<sup>31</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 56* „Tertio dico quod Deus non cognoscitur naturaliter a viatore in particulari et proprie, hoc est sub ratione huius essentiae ut haec et in se [...]“

## 1. Kapitel

des unendlichen Seienden, weil in ihm alle Vollkommenheiten inbegriffen sind. Dieser Begriff wird Gott im eigentlich Sinne zugeschrieben und nicht bloß akzidenteller Weise.<sup>32</sup>

Nach dieser Diskussion von Scotus kommen wir zum Schluss, dass seiner Meinung nach alles auf natürliche Weise erkennbar ist, sogar Gott, außer dem wesentlich differenzierenden Merkmal Gottes. Die Grenze unseres Erkenntnisvermögens stellt also das dar, was Gott von den Geschöpfen unterscheidet. Dies ist so, weil unsere Gotteserkenntnis von den Geschöpfen ausgeht.<sup>33</sup> Zur Erkenntnis der Eigenschaften, Prinzipien und Merkmale Gottes, die ihm eigentümlich sind und ihn von den Geschöpfen unterscheiden, gelangen wir durch die übernatürliche göttliche Offenbarung.

## 2. DIE NATÜRLICHE QUELLE DER ERKENNTNIS

Für Scotus ist es von größter Wichtigkeit, genau zu definieren, welche Rolle die Offenbarung oder irgendein anderer besonderer Eingriff Gottes in unserer Erkenntnis spielt. Diese

---

<sup>32</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 58 „Quarto dico quod ad multos conceptus proprios Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis, – cuiusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter, in summo. Et perfectissimus conceptus, in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum, est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo. Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia ‚infinite‘ non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico ‚infinite ens‘, non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, – sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. Et ita patet simplicitas huius conceptus ‚ens infinite‘.“

<sup>33</sup> *Coll.* q. 10 n. 1 „[...] quia in via intellectus noster cognoscit Deum per creaturas, discurrendo a creaturis ad Deum [...]“



## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

Frage könnte auch anders formuliert werden: Das Problem besteht vor allem darin auf welchen Ursprung unsere Erkenntnis zurückzuführen ist, und zwar in allen Bereichen, in denen wir von Erkenntnis sprechen. Für Scotus hat diese Frage eine zentrale Stellung, denn seiner Meinung nach ist Offenbarung oder die Erkenntnis übernatürlichen Ursprungs nur dann möglich, wenn unser Intellekt von Natur aus prinzipiell in der Lage ist, zu erkennen, oder noch genauer, diese konkreten Objekte zu erkennen, die wir gewöhnlich durch Offenbarung erkennen. Dies ist eine sehr starke These.

Die Diskussion über die Reichweite unseres natürlichen Erkenntnisvermögens führt sicherlich zu einer Auseinandersetzung über die Frage nach der Notwendigkeit von Offenbarung. Um die grundsätzliche Erkenntnisfähigkeit des Menschen zu wahren, wird eine wichtige Unterscheidung nötig, zwischen der grundsätzlichen und der faktischen Möglichkeit menschlicher Erkenntnis. Die faktischen Möglichkeiten sind durch gegebene Umstände beschränkt, da es sich in diesem Fall um die Erkenntnisfähigkeit des Menschen nach der Erbsünde handelt, und nicht um den ursprünglichen Zustand des Menschen, in dem die menschliche Natur in ihrer Vollkommenheit bestand. Die aktuellen Gegebenheiten des menschlichen Lebens verhindern die Aktualisierung der ursprünglichen Möglichkeit, aber diese Möglichkeiten werden dadurch nicht vollkommen aufgehoben. Dies ist deshalb so, weil das Vermögen seiner Natur nach dasselbe bleibt, auch wenn die Tätigkeitsbedingungen *pro statu isto* von den Bedingungen vor der Erbsünde und nach der Auferstehung verschieden sind.<sup>34</sup> Diese Problematik führt dadurch unweigerlich auch zur Frage nach der menschlichen Erkenntnis in der Vollendung des Menschen nach der Tod und zwar sowohl im Zustand der abgetrennten

---

<sup>34</sup> Vgl. R. Hofmeister Pich, *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, 2001, URN = urn:nbn:de:hbz:5-01104 [Abgerufen am 17.12.2019], S. 49-50.

## 1. Kapitel

Seele nach dem Tod, als auch in menschlichen Vervollkommnung nach der Auferstehung der Leiber, wie der christliche Glaube lehrt.

Es ist daher zwischen dem Menschen in diesem Leben (*in statu viatoris*) und dem Menschen vor dem Sündenfall oder nach dem Tod zu unterscheiden. Scotus' These ist, dass, um dies nach Kant auszudrücken,<sup>35</sup> die Bedingung der Möglichkeit für Erkenntnis durch Offenbarung in der grundsätzlichen Möglichkeit einer natürlichen Erkenntnis besteht. Diese grundsätzliche Möglichkeit ist unter den aktuellen Umständen nicht ganz gegeben bzw. *de facto* nicht realisierbar, aber ist grundsätzlich trotzdem da.

Wie Honnefelder treffend erklärt:

„Natürlich‘ hat also dem verschiedenen Bezugspunkt entsprechend einen doppelten Sinn: ‚Unbedingt natürlich‘ ist das und nur das, was zum identisch bleibenden formalen Bestand des Verstandes als Verstand gehört; in diesem Sinne ist das strikte Angewiesensein auf die Bewegung durch Sinnesvermögen und Vorstellungskraft eine Einschränkung, ein ‚Gehindertsein‘, das nicht dem vollen Umfang dieser Natur entspricht. ‚Natürlich für diesen Stand‘ ist die Vollzugsweise, die dem gegenwärtigen Aufeinanderabgestimmtsein der Seelenvermögen im Handeln entspricht. Dieses Aufeinanderabgestimmtsein ist nicht rein willkürlich, sondern entspricht in seiner Möglichkeit der Natur der zusammenwirkenden Seelenvermögen, doch ist die auf diesem Weg sich vollziehende Erkenntnisweise nur eine bestimmte, der absoluten Natur des

---

<sup>35</sup> Kant verwendet diesen Ausdruck häufig in seiner *Kritik der reinen Vernunft*, einige Beispiele: I. Kant, *KrV*, AAA S. 32, 34, 71.

# Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

leibgebundenen menschlichen Verstandes  
entsprechende Möglichkeit, nicht ihre einzige.“<sup>36</sup>

## 2.1. DIE ILLUMINATIONSLEHRE HEINRICHS VON GENT

Scotus verteidigt den natürlichen Ursprung der Erkenntnis der sicheren Wahrheit anhand einer kritischen Auseinandersetzung mit der Theorie der Illumination und der doppelten Wahrheit des Heinrich von Gent. Scotus präsentiert die Theorie Heinrichs bloß in Umrissen und dem eigenen Zweck entsprechend akzentuiert er bestimmte Aspekte derselben oder spitzt sie zu. In der jetzigen vorliegenden Arbeit ist es unmöglich, sich umfassend mit der Theorie Heinrichs von Gent zu befassen, die im übrigen schon Gegenstand von tieferen Untersuchungen gewesen ist.<sup>37</sup> Allerdings ist es angemessen,

---

<sup>36</sup> L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 81-82.

<sup>37</sup> Unter anderen sind die Arbeiten von Führer, Pickavé, Kann, Marrone und Passau in dieser Hinsicht hervorzuheben. Vgl. M. Führer, *Henry of Ghent on divine illumination*, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 3 (1998), S. 69-85; M. Pickavé, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 91) Leiden/Boston, Brill, 2007, S. 19 ff.; C. Kann, *Skepsis, Wahrheit, Illumination*, 2001, S. 38-58, R. Pasnau, *Henry of Ghent and the twilight of divine illumination*, in: *The review of metaphysics*, 49 (1995), S. 49-75; A. Speer, *Certitude and Wisdom in Bonaventure and Henry of Ghent*, in: G. Guldentops (Hrsg.), *Henry of Ghent and the transformation of Scholastic thought: Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven, Leuven University Press, 2003, S. 75-100; Zu einer historischen Entwicklung der Illuminationslehre siehe: S. Marrone, *The Light of Thy Countenance: Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*, Bd. 1, (Studies in the History of Christian Thought Bd. 98) Leiden, Brill, 2001.

# 1. Kapitel

Heinrichs Position, wie sie in seiner *Summa* abgebildet ist, vorzustellen, und nicht nur in der scotischen Fassung.<sup>38</sup>

Entscheidend für die Erkenntnistheorie Heinrichs von Gent ist eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen der natürlichen Erkenntnis und der Erkenntnis der reinen und sicheren Wahrheit. Es ist also eine Form von Erkenntnis durch rein natürliche Mittel möglich, aber die andere Form von Erkenntnis bedarf einer besonderen göttlichen Erleuchtung. Die Unterscheidung von zwei Formen des kognitiven Zugangs gründet auf einer Differenzierung zweier verschiedener Wahrheiten: Heinrich unterscheidet zwischen dem Wahren (*verum*) und der Wahrheit (*sincera veritas*).<sup>39</sup> Das Wahre ist das Wesen der Dinge, das wir ausgehend von der sinnlichen Erfahrung zu erkennen vermögen. Die Wahrheit ist die Entsprechung des Wesens eines Dinges mit seinem wahren Wesen bzw. die Verwirklichung des wahren Wesens eines Dinges in ihm. Diese Erkenntnis erfordert die Erkenntnis des Urbildes, nach dem ein Seiendes geschaffen wurde.<sup>40</sup> Das Urbild ist im göttlichen Intellekt, in den göttlichen Ideen, zu finden.<sup>41</sup> Wir haben aber leider keinen direkten Zugang zu den göttlichen Ideen, um das Wesen eines Dinges mit seinem

---

<sup>38</sup> Es handelt sich hauptsächlich um den Text der *Summa Quaestionum Ordinarium* a. 1 q. 2.

<sup>39</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2 144-146 „[...] aliud tamen est scire de creatura id quod verum est in ea, et aliud est scire eius veritatem, ut alia sit cognitio qua cognoscitur res, alia qua cognoscitur veritas eius [...]“. Zum Wahrheitsbegriff Heinrichs von Gent siehe: C. Kann, *Wahrheit und Wahrheitserkenntnis bei Heinrich von Gent*, in: G. Guldentops (Hrsg.), *Henry of Ghent and the transformation of Scholastic thought*, 2003, S. 157-176.

<sup>40</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2 209-210 „[...] Intentio enim veritatis in re apprehendi non potest nisi apprehendo conformitatem eius ad suum exemplar [...]“

<sup>41</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2 237-238 „[...] Secundum exemplar est ars divina continens omnium rerum ideales rationes [...]“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

Urbild vergleichen zu können, und so zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. Daher ist für die Erkenntnis der Wahrheit eine besondere göttliche Erleuchtung nötig, die uns Zugang zu den göttlichen Ideen verschafft. Wir können das Wesen eines Dinges höchstens mit einem von uns hergestellten Bild (die *species intelligibilis*) vergleichen, um zu prüfen, inwiefern das reale Ding das Ideal seines eigenen Wesens realisiert. Aber unsere Begriffe können uns nicht das tiefste und wahre Wesen eines Dinges offenbaren.<sup>42</sup>

Dabei versteht Heinrich die göttlichen Ideen nicht als Objekt der menschlichen Erkenntnis, sondern als ihren Grund.<sup>43</sup> Sie ermöglichen die Erkenntnis, und wir erkennen die Dinge unter ihrer *ratio*. Andererseits geschieht die Erkenntnis der göttlichen Ideen niemals direkt.<sup>44</sup>

In Heinrichs Theorie finden wir einerseits eine Ablehnung des Skeptizismus.<sup>45</sup> Die Absicht von Heinrich ist, den Skeptizismus zu widerlegen, was er mithilfe klassischer Argumente macht.<sup>46</sup> Er argumentiert für die Möglichkeit einer gewissen Erkenntnis aus rein natürlichen Kräften, nämlich der Erkenntnis des

---

<sup>42</sup> Vgl. T. Hoffmann, *Creatura intellecta: Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. 60) Münster, Aschendorff, 2002, S. 150-154.

<sup>43</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2, 465-467 „Si vero sciatur sincera veritas aspiciendo ad divinum exemplar ut ad rationem cognoscendi, hoc modo posuit Plato omnem veritatem cognosci aspiciendo ad exemplar aeternum [...]“

<sup>44</sup> Vgl. T. Hoffmann, *Creatura intellecta*, 2002, S. 156.

<sup>45</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2 68-105 „Quidam autem hunc modum sciendi volunt extendere ad omne scibile, dicendo quod nullum verum contingit sciri ab homine ex puris naturalibus sine speciali illustratione divina lumine aliquo supernaturali infuso [...] Hoc dicere omnino est inconveniens [...]“

<sup>46</sup> Vgl. C. Kann, *Skepsis, Wahrheit, Illumination*, 2001, S. 42-43.

## 1. Kapitel

Wahren und widerlegt so die skeptischen Thesen.<sup>47</sup> Heinrich bestreitet die These, dass das Wahre nur mithilfe einer besonderen Erleuchtung Gottes erkennbar ist.<sup>48</sup> Dies schließt keinesfalls den allgemeinen Einfluss Gottes, seine entfernte Kausalität, aus. Auch wenn der Intellekt unmittelbare Ursache der Erkenntnis ist, ist Gott die erste Ursache aller Dinge: Der Intellekt verdankt seine Existenz und auch seine Wirksamkeit letzten Endes Gott, auch wenn er selbst wirkt, wenn er einmal von Gott geschaffen wurde und seine Wirkkraft erhalten hat.<sup>49</sup>

Heinrich argumentiert zugunsten der Möglichkeit von Erkenntnis mit der Würde des Menschen und seiner geistigen Vermögen. Dem menschlichen Intellekt die Fähigkeit zur Erkenntnis des Wahren abzusprechen, kommt einer Erniedrigung der menschlichen Natur gleich, da niedere Vermögen, die auch andere Lebewesen bzw. Sinneswesen besitzen, ihre eigenen Tätigkeiten aus eigener Kraft zu

---

<sup>47</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2 146-148 „[...] Omnis enim virtus cognoscitiva per suam notitiam apprehendens rem, sicut habet esse in se extra cognoscentem, apprehendit quod verum est in ea [...]“

<sup>48</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2 111-121 „[...] Multum enim est inconueniens ut Deus animam humanam fecerit inter naturales res et sibi non praeparaverit instrumenta naturalia quibus poterit in operationem aliquam naturalem sibi debitam, cum illa praeparaverit aliis rebus inferioribus [...] Operatio autem animae humanae propria naturalis non est alia quam scire aut cognoscere. Absolute ergo concedere oportet quod homo per suam animam absque omni speciali divina illustratione potest aliqua scire aut cognoscere, et hoc ex puris naturalibus. Contrarium enim dicere multum derogat dignitati animae et humanae naturae [...]“

<sup>49</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2 121-128 „[...] Dico autem ‚ex puris naturalibus‘ non excludendo generalem influentiam primi intelligentis, quod est primum agens in omni actione intellectuali et cognitiva, sicut primum movens movet in omni motu cuiuslibet rei naturalis. Nec impedit illa influentia generalis adiuvans ad cognoscendum quin cognitio illa dicatur fieri ex puris naturalibus. Quia enim homo in cognoscendo quaecumque cognoscit naturaliter habet sibi assistentem illam influentiam [...]“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

verrichten vermögen. Diese Fähigkeit steht demnach dem menschlichen Intellekt auch zu.<sup>50</sup>

Andererseits argumentiert er für die Notwendigkeit einer göttlichen Erleuchtung für die Erkenntnis der sicheren Wahrheit, indem er für die Unmöglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit durch rein natürliche Mittel Argumente vorbringt.<sup>51</sup> Die Argumentation wird an dieser Stelle anhand klassischer skeptischer Argumente geführt. Konkret spricht Heinrich von Gent drei Argumente an, die für ihn entschieden zugunsten der Notwendigkeit einer göttlichen Erleuchtung in der Erkenntnis der sicheren Wahrheit sprechen. Diese Argumente zielen darauf ab, offenbar zu machen, dass die rein natürlichen Kräfte und ein natürliches Exemplar für die Erkenntnis der Wahrheit unzulänglich sind.

Das erste Argument Heinrichs betrifft das materielle Ding, aus dem ein Exemplar abstrahiert wird, das zur Erkenntnis nutzen soll. Dieses Exemplar wird vom Ding in unserem Intellekt verursacht.<sup>52</sup> Das Ding, das dieses Exemplar – das man als *species* bezeichnen kann – in uns erzeugt, ist an sich veränderbar. So ist das Exemplar auch veränderbar. Die Erkenntnis der Dinge, die wir durch die *species* erlangen

---

<sup>50</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2 105-111 „Hoc dicere omnino est inconueniens et multum derogat dignitati animae rationalis. Si enim aliae res inferiores ex puris naturalibus possint in aliquam operationem naturae suae correspondentem et proportionalem, inconueniens est hoc denegare animae rationali, ut licet non possit ex puris naturalibus in eminentem operationem naturam suam excedentem, quin possit in aliquam operationem naturae suae congruentem et proportionalem [...]“

<sup>51</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2 152-154 „[...] sed tamen nullius rei veritatem apprehendit sive cognoscit; propter quod de nullo potest iudicare quid sit in rei veritate, ut de homine quod sit verus homo [...]“

<sup>52</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2 235-237 „[...] Primum exemplar rei est species eius existens apud animam universalis, per quam acquirit notitiam omnium suppositorum eius, et est causata a re [...]“

## 1. Kapitel

können, ist aus diesem Grund unsicher und unbeständig. Sie kann sich jederzeit als falsch erweisen, bzw. kann dieses Exemplar jederzeit aufhören, dem Ding zu entsprechen, entweder weil das Ding sich verändert, oder weil das Exemplar desselben sich verändert. Dies geht vor allem auf den Ursprung eines solchen Exemplars zurück: Es wird durch die Affektion unserer Sinne durch die Dinge verursacht. Diese Erkenntnis ist nun an die Bedingungen der Materialität und Zeitlichkeit der sinnlichen Dinge gebunden. Aufgrund dieser Materialität ist die Erkenntnis der sinnlichen Dinge unsicherer als die Erkenntnis z.B. mathematischer Objekte.<sup>53</sup>

Der zweite Punkt, den Heinrich von Gent nennt, bezieht sich auf die menschliche Seele, die auch veränderbar und dem Irrtum unterworfen ist. Daher ist die Seele nicht imstande, die Irrtümer zu korrigieren, bzw. in der Wahrheit auszuharren trotz der Veränderungen des Exemplars oder der Dinge. Sie ist genauso veränderbar. Aus diesem Grund ist die Seele nicht in der Lage, zur Erkenntnis einer sicheren und unveränderbaren Wahrheit zu gelangen. Die Seele hat von allein keinen Zugang

---

<sup>53</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2 288-294 „Prima ratio est quod exemplar tale, eo quod abstractum est a re transmutabili, necesse habet aliquam rationem transmutabilis. Unde quia res naturales magis sunt mutabiles quam mathematicae, ideo posuit Philosophus maiorem haberi certitudinem scientiae de rebus mathematicis quam de naturalibus per species earum universales, et hoc non nisi propter specierum ipsarum existentium apud animam transmutabilitatem [...]“



## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

zu einem absolut notwendigen Prinzip, das der Erkenntnis eine absolute Sicherheit verleihen könnte.<sup>54</sup>

Drittens argumentiert Heinrich, dass das Exemplar selbst, das vom Ding in der Seele aufgenommen wird, sowohl dem Wahren als auch dem Falschen ähnlich ist. Die *species* wird nämlich aus dem Phantasma abstrahiert. Solche Vorstellungsbilder werden uns auch im Traum oder in anderen nicht bewussten Zuständen unserer Seele vorgestellt, und wir tendieren dazu, sie mit der Realität zu verwechseln. Die Wahrheit ist nur dann erkennbar, wenn wir sie vom Falschen unterscheiden können: Mithilfe eines solchen repräsentierenden Bildes ist dies nicht möglich. Aus diesem Grund ist das Erlangen von Gewissheit und Sicherheit in der Erkenntnis

---

<sup>54</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2, 300-315 „Secunda ratio est quod anima humana, quia mutabilis est et erroris passiva, per nihil quod mutabilitatis aequalis vel maioris est cum ipsa, potest rectificari ne obliquetur per errorem et in rectitudine veritatis persistat. Ibi exemplar omne quod recipit a rebus naturalibus, cum sit inferioris gradus naturae quam ipsa, necessario aequalis vel maioris mutabilitatis est cum ipsa. Non ergo potest eam rectificare ut persistat in infallibili veritate. Et est ratio Augustini *De vera religione* probantis per hoc immutabilem veritatem per quam anima habet certam scientiam esse super animam [...] quae sola sufficit ad rectificandum mentem commutabilem et obliquabilem in infallibili cognitione, de qua non habet mens iudicare, sed per illam de omni alio. De omni enim eo quod est inferius mente, habet mens potius iudicare quam per illud iudicare de alio, secundum quod determinat ibidem.“

## 1. Kapitel

nicht möglich. Für eine Erkenntnis der Wahrheit ist daher eine Abwendung des Intellekts von allem Sinnlichen vonnöten.<sup>55</sup>

Von diesen Thesen ausgehend, zieht Heinrich von Gent den Schluss, dass es eine doppelte Wahrheit geben muss, die der doppelten Art von Erkenntnis entspricht.<sup>56</sup> Einerseits ist die Wahrheit als Entsprechung der Dinge mit ihrem göttlichen Urbild zu verstehen, andererseits ist sie als Entsprechung der Dinge mit dem geschaffenen Exemplar zu verstehen: neben der natürlichen Wahrheit oder dem Wahren gibt es auch die absolut sichere und unwandelbare Wahrheit.<sup>57</sup> Diese Unterscheidung entspricht gewissermaßen der thomanischen Unterscheidung zwischen ontologischer Wahrheit und logischer Wahrheit: die ontologische Wahrheit ist die Adäquation der Dinge mit dem göttlichen Intellekt, und die logische Wahrheit die Adäquation der Dinge mit dem

---

<sup>55</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2, 316-326 „Tertia ratio est quod huiusmodi exemplar, cum sit intentio et species sensibilis rei abstracta a phantasmate, similitudinem habet cum falso sicut cum vero, ita quod, quantum est ex parte sua internosci non potest; per easdem enim imagines sensibilium in somno et in furore iudicamus imagines esse res ipsas, et in vigilia sani iudicamus de ipsis rebus. Veritas autem sincera non percipitur nisi discernendo eam a falso. Igitur per tale exemplar impossibile est certam haberi scientiam et certam notitiam veritatis. Et ideo si debeat certa scientia haberi veritatis, oportet mentem avertere a sensibus et sensibilibus et ab omni intentione quantumcumque universali et abstracta a sensibilibus ad incommutabilem veritatem supra mentem existentem [...]“

<sup>56</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2, 329-330 „Sic ergo patet quod duplex est veritas et duplex modus sciendi veritatem [...]“

<sup>57</sup> Vgl. M. Pickavé, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft*, 2007, S. 67

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

menschlichen Intellekt,<sup>58</sup> wobei es ein grundsätzlich verschiedenes Verständnis der Beziehung dieser beiden gibt.

So kommt Heinrich zum Schluss, dass die Erkenntnis der sicheren Wahrheit einer göttlichen Erleuchtung bedarf, nicht aber die Erkenntnis des Wahren. Da für die Erkenntnis der sicheren Wahrheit die Erkenntnis des göttlichen Exemplars der Dinge notwendig ist, ist dies auch mit rein natürlichen Mitteln nicht möglich.<sup>59</sup>

### 2.2. SCOTUS' ABLEHNUNG DER ILLUMINATIONSLEHRE

Nun, da wir die Position Heinrichs von Gent in ihren großen Umrissen betrachtet haben, wenden wir uns der scotischen Ablehnung dieser Theorie zu. Die scotische Widerlegung der Illuminationslehre Heinrichs von Gent richtet sich hauptsächlich gegen seine drei Argumente für die Unmöglichkeit einer

---

<sup>58</sup> Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 1 a. 2 co. „[...] Ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur in X *Metaph.*: sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in Lib. *de Verit.* et per Augustinum in Lib. *de vera religione*, et per Avicennam in diffinitione inducta, scilicet: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; secundum autem adaequationem ad intellectum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem; sicut e contrario falsa dicuntur quae sunt nata videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V *Metaphysic.* [...]“

<sup>59</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2, 447-449 „Ad talem autem cognitionem divini exemplaris homo non potest attingere ex puris naturalibus sine speciali illustratione, nec etiam in vita ista lumine communis gratiae [...]“

## 1. Kapitel

sicheren Erkenntnis der Wahrheit durch rein natürliche Mittel, die ihn zur Annahme einer göttlichen Illumination in der menschlichen Erkenntnis der Wahrheit veranlassen. Interessant ist, dass Scotus teilweise mit ähnlichen Argumenten gegen eine göttliche Erleuchtung argumentiert, wie Heinrich in seiner Verteidigung der Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis des Wahren durch rein natürliche Mittel dies tut. Vor allem wird in dieser Hinsicht auf die Erhabenheit der menschlichen Natur hingewiesen, die durch die Leugnung einer solchen Möglichkeit in Frage gestellt wird.<sup>60</sup> Dem menschlichen Intellekt die Fähigkeit abzusprenken, aus eigener Kraft zur Erkenntnis zu gelangen, impliziert, ihn in seiner Vollkommenheit zu erniedrigen. Vor allem würde der Intellekt in dem Fall im Vergleich zu anderen niederen seelischen Vermögen weniger vollkommen sein, da alle anderen Vermögen zur Ausführung der eigenen Tätigkeiten fähig sind. Aber aufgrund der Immaterialität und Geistigkeit des menschlichen Intellekts ist dies nicht denkbar.

---

<sup>60</sup> Heinrich von Gent Summa a. 1 q. 2 120-121 „[...] Contrarium enim dicere multum derogat dignitati animae et humanae naturae [...]“. Ähnlich argumentiert Scotus: *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 336 „[...] quia formam agere et actum suum elicere, hoc est perfectionis. Absit autem ut tantum vilificemus naturam intellectivam [...]“. Eine solche Argumentation wendet Scotus auch in einem anderen Kontext an, um dem Intellekt eine aktive Rolle im Erkenntnisprozess zuzuschreiben. Der Fall der göttlichen Illumination wäre für Scotus auch ähnlich, denn man das göttliche Licht als eine Art Ursache der Erkenntnis verstehen muss, um ihre Wirksamkeit zu definieren. Und Scotus argumentiert genau mit demselben Prinzip von Heinrich: Die Vollkommenheit eines Vermögens besteht in der Ausführung seiner eigentümlichen Tätigkeit: *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 260 „[...] Si sola lux, ergo intellectus agens nullam habet operationem in cognitione sinceræ veritatis, quod videtur inconueniens: quia ista operatio est nobilissima intellectus nostri, igitur intellectus agens, qui est nobilissimus in anima, concurreret aliquo modo ad istam actionem [...]“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

Scotus' Hauptargument gegen die Illuminationstheorie ist, dass sie im Grunde eine Form von Skeptizismus darstellt<sup>61</sup> und letzten Endes keine hinreichende Antwort auf die Frage, wie Erkenntnis möglich ist, darbietet.<sup>62</sup> Schlussendlich besteht in der Theorie Heinrichs von Gent ein Widerspruch, den Scotus offenlegt: Seine Widerlegung des Skeptizismus in Bezug auf die Erkenntnis des Wahren ist nicht mit seiner Argumentation zugunsten einer göttlichen Illumination bzgl. der Erkenntnis der Wahrheit vereinbar, weil die Gründe für die Notwendigkeit einer göttlichen Erleuchtung von einem Skeptizismus ausgehen, also von der Unmöglichkeit der menschlichen Erkenntnis, die in Bezug auf das Wahre abgelehnt und ausdrücklich verneint wurde. Im Folgenden werden wir erklären, warum Scotus die Illuminationslehre für eine Form von Skeptizismus hält und warum er einen Skeptizismus als keine überzeugende Antwort auf das Problem der Erkenntnis ansieht.

Die Theorie von Heinrich von Gent führt nach Scotus' Meinung notwendigerweise zu dem Schluss, dass jegliche sichere natürliche Erkenntnis unmöglich ist. Die scotische Argumentation zielt zunächst darauf ab, zu beweisen, dass die Gründe, die Heinrich zur Annahme der Illuminationstheorie veranlasst haben, unweigerlich zu einem Skeptizismus führen. Dieser Skeptizismus ist durch die Illuminationstheorie nicht widerlegt. Scotus argumentiert an erster Stelle mit den antiken Skeptikern für die Unmöglichkeit der Erkenntnis, die Thesen Heinrichs angenommen, die auf einen notwendigen Eingriff Gottes im Erkenntnisprozess hinweisen. Dieser *reductio ad absurdum* der Illuminationslehre folgend, argumentiert Scotus

---

<sup>61</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 218 „Contra istam opinionem primo ostendo quod istae rationes non sunt rationes fundamentales alicuius opinionis verae, nec secundum intentionem Augustini, sed sunt pro opinione academicorum [...]“

<sup>62</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 219 „Istae rationes videntur concludere impossibilitatem certae cognitionis naturalis.“

## 1. Kapitel

gegen die skeptischen Annahmen, mit denen Heinrich seine Theorie einer göttlichen Erleuchtung verteidigt. Die Argumentation von Scotus in diesem Kontext könnte als eine Widerlegung des Skeptizismus verstanden werden, die sich auch gegen die skeptischen Argumente der Antike wendet. Scotus ist nicht bereit, die Folgen der Annahme Heinrichs zu akzeptieren und daher lehnt er diese Annahmen mit der gesamten Theorie Heinrichs ab.

In dieser Widerlegung zeigt Scotus zunächst, dass die ständige Veränderung der realen Dinge die Möglichkeit einer sicheren Wahrheit notwendigerweise ausschließt. In diesem Fall hilft keine göttliche Erleuchtung, weil wir die Realität nicht so erkennen würden, wie sie ist. Wenn die Realität sich stets wandelt, kann sie nicht mithilfe eines unveränderlichen Modells erkannt werden. Ein solches Model könnte keinesfalls einer stets veränderlichen Realität entsprechen.<sup>63</sup> Und da nicht nur die zu erkennende Realität sondern auch der erkennende Mensch veränderlich ist, könnte die Sicherheit der Erkenntnis nicht gewährleistet werden, weil die Seele ihrer Natur wegen keine unveränderliche Form aufzunehmen vermöchte.<sup>64</sup> Im Allgemeinen besteht immer die Schwierigkeit, dass das Zusammenkommen oder das Zusammenwirken von einem notwendigen und einem kontingenten Prinzip niemals eine notwendige Wirkung hervorbringen kann. Durch die Kontingenz der Seele und der realen Dinge wird die Notwendigkeit einer sicheren Wahrheit prinzipiell unmöglich,

---

<sup>63</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 219* „Prima, quia si obiectum continue mutatur, nec potest haberi aliqua certitudo de ipso sub ratione immutabilis; immo nec in quocumque lumine posset certitudo haberi, quia non est certitudo quando obiectum alio modo cognoscitur quam se habet. Igitur nec est certitudo cognoscendo mutabile ut immutabile [...]“

<sup>64</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 220* „Similiter, si propter mutabilem exemplaris quod est in anima nostra non posset esse certitudo, cum quidquid ponitur in anima subiective sit mutabile, etiam ipse actus intelligendi, sequitur quod per nihil in anima rectificatur anima ne erret.“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

trotz einer göttlichen Illumination, die grundsätzlich mit den kontingenten Prinzipien zusammenwirkt.<sup>65</sup>

Außerdem stellt die *species* ein spezifisches Hindernis für die Erkenntnis dar, das notwendigerweise zum Skeptizismus führen muss. Die *species* wirkt immer im Erkenntnisprozess mit, aber unser Intellekt ist nicht in der Lage, zwischen der Wahrheit und dem Wahrscheinlichen zu unterscheiden, weil er nicht imstande ist zu unterscheiden, ob die *species* sich selbst oder das Objekt repräsentiert, und daher ob der Mensch das Objekt oder nur die *species* erkennt.<sup>66</sup> Diese Schwierigkeit wird durch keinen göttlichen Eingriff im Erkenntnisprozess aufgehoben, da die *species intelligibilis* trotz der Illumination in der Erkenntnis mitwirkt, und mit ihr diese Ungewissheit in die Erkenntnis eintritt. Die Unmöglichkeit einer Unterscheidung zwischen Wahrheit und Wahrscheinlichkeit ist ein wichtiges skeptisches Argument seit der Antike.<sup>67</sup> Dieses Argument, wie es hier konkret dargestellt wird – durch die Zurückführung der Unmöglichkeit einer solchen Unterscheidung auf die *species* und ihre Rolle im Erkenntnisprozess –, weist auf das grundsätzliche Problem hin, das mit der Annahme einer *species intelligibilis* oder im Allgemeinen einer jeglichen Vermittlung im Erkenntnisprozess verbunden ist, und zeigt den Zusammenhang zwischen der Annahme einer göttlichen

---

<sup>65</sup> Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 221 „[...] Sed quando aliquid concurrit quod repugnat certitudini, non potest certitudo haberi: sicut enim ex altera de necessario et altera de contingenti non sequitur conclusio nisi de contingenti, ita ex certo et incerto, concurrentibus ad aliquam cognitionem, non sequitur cognitio certa“

<sup>66</sup> Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 222 „Idem patet etiam de tertia ratione, quia si species ipsa abstracta a re concurrat ad omnem cognitionem, et non potest iudicari quando illa repraesentat se tamquam se et quando se tamquam obiectum, ergo quodcumque aliud concurrat, non potest haberi certitudo per quam discernatur ‚verum‘ a verisimili. – Istae igitur rationes videntur concludere omnem incertitudinem et opinionem academicorum.“

<sup>67</sup> Vgl. Diogenes Laertios, *Vitae Philosophorum* IX 11, 83-84.

## 1. Kapitel

Erleuchtung und der Ablehnung der Theorie von der *species intelligibilis*. Eine jegliche Theorie der *species intelligibilis* bedarf einer Erklärung der Art und Weise, wie diese eine Vermittlung gewährleistet und nicht zum Hindernis für die Erkenntnis des Realen wird. Wenn die *species intelligibilis* so konzipiert wird, dass sie zum Hindernis für die Erkenntnis wird, ist die logische Folge einer solchen Feststellung die Ablehnung einer vermittelnden Entität im Erkenntnisprozess, die nun überflüssig geworden ist, weil sie die Vermittlungsfunktion nicht wirklich erfüllen kann.

Durch diese Argumente macht Scotus deutlich, dass die Illuminationslehre einer Form von Skeptizismus wie die der antiken Theorien der griechischen und römischen Skeptiker nahekommt.<sup>68</sup> Sie stellt eine skeptische Theorie dar, weil sie von denselben Annahmen ausgeht wie ein klassischer Skeptizismus: die ständige Veränderung der Realität und des Erkennenden und die Unmöglichkeit einer Unterscheidung zwischen Wahrheit und Falschheit oder scheinbaren Wahrheiten. Dies führt unweigerlich zur Unmöglichkeit einer sicheren Erkenntnis. Eine göttliche Erleuchtung ändert nichts daran, da diese in ihrer Unveränderlichkeit und Notwendigkeit weder der Realität entsprechen kann, noch im Zusammenwirken mit kontingenten und veränderlichen Ursachen (der Seele und der Realität) eine notwendige und unveränderliche Wirkung zu verursachen vermag.

Scotus lehnt nicht nur die Illuminationslehre als Antwort auf den Skeptizismus, sondern er lehnt den Skeptizismus prinzipiell ab. Daher beschäftigt er sich mit den Annahmen selbst, die zu einem Skeptizismus führen, und die Notwendigkeit einer besonderen göttlichen Illumination nach Heinrich beweisen sollen.

---

<sup>68</sup> Vgl. C. Rode, *Zugänge zum Selbst*, 2015, S. 170-171



## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

Zunächst argumentiert Scotus gegen die Annahme, dass das Objekt sich stets verändert. Was Scotus vertritt in diesem Kontext, ist, dass die realen Dinge sich nicht stets in jeglicher Hinsicht verändern: Es gibt immer etwas in den sich verändernden Gegenständen, das sich nicht verändert. Die repräsentierenden Mittel werden durch die Natur der Dinge verursacht, und nicht durch andere unbeständige Aspekte derselben. Die Natur ist das, was in den Dingen der Veränderung nicht unterworfen ist. Daher ist es durchaus möglich, die realen Dinge unter einer unveränderlichen *Ratio* zu repräsentieren, wenn die Natur als solche repräsentiert wird, und die Verursachung des repräsentierenden Mittels auf die Natur selbst zurückgeführt werden kann.<sup>69</sup> Dies gilt unabhängig davon, ob der Gegenstand real existiert oder nicht. Diese Identität des Objekts seiner Natur nach ist auch im Objekt als Gedachtem oder als Denkbarem gegeben. Und die Natur in ihrer Beständigkeit und ihrer von der Existenz unabhängigen Identität ist nicht absolut kontingent und erlaubt daher den Erwerb sicherer Erkenntnis. Die Notwendigkeit einer solchen Aussage über die Dinge ist nicht absolut, sondern relativ (*secundum quid*), weil sie nur eine bestimmte

---

<sup>69</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 246* „Ad primam, ad illud de mutatione obiecti, – antecedens est falsum [...] – Non sequitur etiam, ‚si obiectum est mutabile, igitur quod gignitur ab eo non est repraesentativum alicuius sub ratione immutabilis‘, quia mutabilis in obiecto non est ratio gignendi, sed natura ipsius obiecti quod est mutabile; genitum igitur ab ipso repraesentat naturam per se. Igitur si natura, unde natura, habeat aliquam immutabilem habitudinem ad aliud, illud aliud per suum exemplar et natura ipsa per suum exemplar repraesentatur ut immutabiliter unita [...]“

# 1. Kapitel

Betrachtungsweise der Dinge einschließt.<sup>70</sup> Andererseits bestreitet Scotus die Idee, dass ein veränderliches repräsentierendes Mittel niemals etwas Unveränderliches repräsentieren kann. Durch die alltägliche Erfahrung sehen wir, dass dies doch möglich ist. Wir verfügen über veränderliche und endliche repräsentierende Mittel, die Gott unter der *ratio* seiner Unveränderlichkeit oder seiner Unendlichkeit repräsentieren.<sup>71</sup>

Scotus ist der Meinung, dass kein Vermögen sich bzgl. des eigenen proportionierten Gegenstandes irren kann, es sei denn das Vermögen ist nicht richtig disponiert, was der Wahrnehmung eine grundlegende Sicherheit verleiht.<sup>72</sup> Diese Annahme impliziert, dass wir imstande sind zu unterscheiden, wann das Vermögen richtig disponiert ist und wann nicht, wie es z.B. im Fall der Vorstellungskraft im Schlaf- oder

---

<sup>70</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 248 „[...] quando res non est, non est identitas eius realis, – sed tunc si est in intellectu, est identitas ut est obiectum intellectum, et necessaria secundum quid, quia in tali ‚esse‘ extrema non possunt esse sine tali identitate; tamen illa potest non esse, sicut extremum potest esse non intellectum. Ergo ‚propositio necessaria‘ in intellectu nostro secundum quid, quia immutabilis in falsam; sed ‚simpliciter necessaria‘ non nisi in intellectu divino, sicut nec extrema habent identitatem simpliciter necessario in aliquo ‚esse‘ nisi in illo ‚esse‘ intellecto“

<sup>71</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 249 „Patet etiam quod repraesentativum in se mutabile potest repraesentare aliquid sub ratione immutabilis, quia essentia Dei, sub ratione immutabilis repraesentabitur intellectui per aliquid omnino mutabile, sive illud sit species sive actus; hoc patet per simile, quia per finitum potest repraesentari aliquid sub ratione infiniti.“

<sup>72</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 253 „Respondeo. Ista veritas quiescit in intellectu, quod ‚potentia non errat circa obiectum proportionatum, nisi indisposita‘ [...]“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

Wachzustand ist.<sup>73</sup> Die Wahrnehmung der Disposition unserer Vermögen geschieht unmittelbar und ist evident für das Subjekt.<sup>74</sup> Und das Vermögen ist nicht nur prinzipiell zur irrumsfreien Erkenntnis des eigenen Objektes fähig, sondern auch zur klaren Erkenntnis aller Objekte, die es konfus erkennen kann. Unser Intellekt gelangt durch Analyse zu einer Definition der Dinge. Und von einer der Definition gemäßen Erkenntnis von den verschiedenen Dingen ausgehend, kann der Intellekt allgemein gültige Prinzipien erkennen.<sup>75</sup>

Eine andere Schwierigkeit der Illuminationslehre ist, dass sie die Wahrheit, die wir erkennen, als die Übereinstimmung des Erkannten mit dem göttlichen ewigen Exemplar versteht, aber gleichzeitig leugnet, dass wir ein solches Exemplar erkennen können. Um eine Übereinstimmung feststellen zu können, müssen beide Elemente, die miteinander übereinstimmen sollen, bekannt sein. Daher kann das göttliche Exemplar nicht

---

<sup>73</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 256* „[...] Si autem admittis aliquam propositionem esse per se notam – et circa quamcumque potest potentia indisposita errare, sicut patet in somniis, – ergo ad hoc ut aliqua cognoscatur per se esse nota, oportet quod possit cognosci quando potentia est disposita et quando non, et per consequens potest haberi notitia de actibus nostris quod potentia est ita disposita [...]“

<sup>74</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 257* „[...] quia circa utrumque potest potentia indisposita errare, non autem disposita: et quando sit disposita, et quando non, hoc est per se notum [...]“

<sup>75</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 259* „Praeterea, secundo sic: intellectus simplex omne quod intelligit confuse, potest cognoscere definitive, inquirendo definitionem illius cogniti per viam divisionis. Haec cognitio definitiva videtur perfectissima, pertinens ad intellectum simplicem. Ex tali autem cognitione perfectissima terminorum potest intellectus perfectissime intelligere principium, et ex principio conclusionem; et in hoc compleri videtur notitia intellectualis, ita quod non videtur cognitio veritatis necessaria ultra veritates praedictas.“

## 1. Kapitel

Prinzip der Erkenntnis sein, ohne gleichzeitig erkannt zu werden.<sup>76</sup>

An letzter Stelle spricht Scotus ein anderes Problem an: Wenn das ewige Licht im Erkenntnisprozess auf besondere Weise eingreift, muss dieses etwas verursachen, etwas bewirken, das ohne seinen Einfluss nicht zustandekommen könnte. Die Frage ist natürlich, was das ewige Licht tatsächlich verursacht: Ist es der Erkenntnisakt selbst, oder etwas, das dem Erkenntnisakt vorausgeht? Wenn es etwas sein soll, das dem Erkenntnisakt vorausgeht, ist es unklar, was es sein soll. Das einzige, was als Wirkung des ewigen Lichtes betrachtet werden kann, ist der tätige Intellekt. Der tätige Intellekt als die Wirkung einer göttlichen Erleuchtung steht aber im Widerspruch mit einem Verständnis der göttlichen Erleuchtung als unmittelbarem und besonderem Eingriff in den Erkenntnisprozess. Wenn der Erkenntnisakt vom göttlichen Licht hervorgebracht wird, ist der tätige Intellekt überflüssig, und dies würde bedeuten, dass die Erkenntnis keine Tätigkeit unseres Intellekts wäre. Wenn der Intellekt in den Erkenntnisprozess einbezogen werden soll, wäre eine Möglichkeit, ihn als Instrument des göttlichen Lichtes zu betrachten, aber dies würde die Erkenntnis einer sicheren Wahrheit nicht ermöglichen, wenn der Intellekt selbst nicht zur Erkenntnis der Wahrheit fähig wäre, weil eine Ursache, die sich eines Werkzeugs bedient, keine Wirkung hervorbringen kann, die die Instrumentalursache in Vollkommenheit übersteigt. Es bleibt

---

<sup>76</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 258* „[...] Aut alio modo, intelligit per veritatem conformitatem ad exemplar: et si ad creatum, patet propositum; si autem ad exemplar increatum, conformitas ad illud non potest intelligi nisi in illo exemplari cognito, quia relatio non est cognoscibilis nisi cognito extremo. Ergo falsum est quod ponitur exemplar aeternum esse rationem cognoscendi et non cognitum.“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

als einzige Alternative, das göttliche Licht als entfernte Ursache der Erkenntnis anzusehen.<sup>77</sup>

### 2.3. SCOTUS' VERSTÄNDNIS DER AUGUSTINISCHEN ILLUMINATION

Die scotische Kritik an der Illuminationslehre, die wir gerade betrachtet haben, richtet sich allerdings nicht gegen

---

<sup>77</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 260* „Item, tertio: aut lux aeterna, quam dicis necessariam ad habendum sinceram veritatem, causat aliquid prius naturaliter actu, aut non. Si sic, aut igitur in obiecto, aut in intellectu: non in obiecto, quia obiectum in quantum habet ‚esse‘ in intellectu, non habet ‚esse‘ reale sed tantum intentionale, – igitur non est capax alicuius accidentis realis; si in intellectu, igitur lux increata non immutat ad cognoscendum sinceram veritatem nisi mediante effectu suo, – et ita aequae perfecte videtur opinio communis ponere notitiam in lumine increato sicut ista positio, quia ponit eam videri in intellectu agente, qui est effectus lucis increatae et perfectior quam esset illud lumen accidentale creatum. – Si autem nihil causat ante actum, aut ergo sola lux causat actum, aut lux cum intellectu et obiecto. Si sola lux, ergo intellectus agens nullam habet operationem in cognitione sinceræ veritatis, quod videtur inconueniens: quia ista operatio est nobilissima intellectus nostri, igitur intellectus agens, qui est nobilissimus in anima, concurreret aliquo modo ad istam actionem. Et hoc etiam inconueniens, quod illatum est ibi, concluditur ex opinione praedicta per aliam viam, quia secundum sic opinantem, agens utens instrumento, non potest habere actionem excedentem actionem instrumenti; ergo cum virtus intellectus agentis non possit in cognitionem sinceræ veritatis, sequitur quod lux aeterna utens intellectu agente non poterit in actionem istius cognitionis sinceræ veritatis, ita quod intellectus agens habeat ibi rationem instrumenti. Si dicas quod lux increata cum intellectu et obiecto causet istam veritatem sinceram, haec est opinio communis, quae ponit lucem aeternam sicut ‚causam remotam‘ causare omnem certam veritatem. Vel ergo erit ista opinio inconueniens, vel non discordabit a communi opinione.“

## 1. Kapitel

Augustinus.<sup>78</sup> Scotus ist der Meinung, dass Heinrichs Theorie der Absicht von Augustinus nicht entspricht und ihm daher nicht gerecht wird.<sup>79</sup> Scotus hat ein grundsätzlich unterschiedliches Verständnis der Illumination in der augustinischen Philosophie als Heinrich es hat, und dies ermöglicht ihm, sie mit seiner Erkenntnistheorie vereinbar zu machen. Der Unterschied zwischen dem augustinischen Verständnis der Illumination nach Scotus und der Theorie Heinrichs kann als eine Differenz zwischen allgemeiner und besonderer Erleuchtung definiert werden, in Anlehnung an eine mittelalterliche Unterscheidung, die auf die Vorsehung angewendet wird.<sup>80</sup> Scotus' These ist, dass es eine allgemeine, aber keine besondere Erleuchtung gibt. Daher vertritt Scotus, dass die Illumination in der augustinischen Theorie als eine allgemeine Form von Erleuchtung verstanden werden soll, und keinesfalls als eine besondere Illumination.

---

<sup>78</sup> Augustinus vertritt diese Theorie der Illumination in: *De Civitate Dei*, VIII, 4-9, *De Trinitate*, XII. Mehr zur Illuminationstheorie des Augustinus siehe: G. Matthews, *Knowledge and Illumination*, in: E. Stump, N. Kretzmann (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, S. 171-185; Y. Murad, *Sprache und Wahrheit. Zeichentheorie und Illuminationslehre bei Augustinus*, Tübingen, 2010, ULR = [https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/46894/pdf/SPRACHE\\_UND\\_WAHRHEIT\\_ZEICHENTHEORIE\\_UND\\_ILLUMINATIONS\\_LEH.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/46894/pdf/SPRACHE_UND_WAHRHEIT_ZEICHENTHEORIE_UND_ILLUMINATIONS_LEH.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [Abgerufen am 24.10.19.]; C. Horn, *Augustinus*, München, Beck, 1995, S. 76-81.

<sup>79</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 223 „Quod autem ista conclusio non sit secundum intentionem Augustini [...]“

<sup>80</sup> Diese Unterscheidung kann man z.B. bei Thomas von Aquin finden, um den unterschiedlichen Modus, in dem die Vorsehung wirkt, zu beschreiben, hinsichtlich der Schöpfung im Allgemeinen oder der freien vernunftbegabten Wesen. Vgl. Thomas von Aquin, *De Veritate* q. 5 a. 4. Vorster stellt diese Unterscheidung deutlich dar und erklärt den Zusammenhang zwischen dieser Unterscheidung in der Vorsehung und der Freiheit. Vgl. H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, S. 188

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

Diese Unterscheidung zwischen zwei Arten von Erleuchtung besteht darin, Gott als unmittelbare oder als entfernte Ursache unserer Erkenntnis zu verstehen. Auf Gott als Ursprung allen Seienden kann sicherlich auch unsere Erkenntnis zurückgeführt werden, aber nicht als die einzige, unmittelbare oder Hauptursache der Erkenntnis, was unter besonderer Erleuchtung zu verstehen wäre.

Gott ist entfernte Ursache der Erkenntnis in zweierlei Hinsicht, und nur so verstanden ist eine göttliche Erleuchtung für unsere Erkenntnis notwendig: Gott ist Ursprung der Erkenntnis vonseiten des erkennenden Subjektes, weil er Ursprung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen ist und er ist Ursprung der Erkenntnis vonseiten des erkannten Objekts, weil er Ursprung seiner Erkennbarkeit ist. Dadurch, dass Gott Ursache aller Dinge ist, ist er auch die letzte Ursache der Erkenntnis: Er hat den Menschen mit einem erkennenden Vermögen geschaffen, das tatsächlich in der Lage ist, unter bestimmten Umständen die Wahrheit der Dinge, die Realität, zu erkennen. Und er hat die Dinge so geschaffen, dass sie für unsere Vernunft erkennbar sind, dass wir abstrahieren können und allgemein gültige Begriffe sachgemäß verwenden können. Die Realität ist so strukturiert, dass wir sie durch allgemeine und abstrakte Begriffe zu erkennen vermögen.

Auf der Grundlage dieses Prinzips, dass Gott die erste oder entfernte Ursache der Erkenntnis ist, legt Scotus dar, dass es vier unterschiedliche Art und Weisen gibt, in denen die Aussage verstanden werden kann, dass alle Wahrheiten in der ewigen göttlichen Wahrheit erkannt werden.<sup>81</sup> An erster Stelle geht die Erkennbarkeit eines jeden Objektes auf die

---

<sup>81</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 261* „Ad quaestionem igitur dico quod propter verba Augustini oportet concedere quod veritates infallibiles videntur in regulis aeternis [...] et hoc quadrupliciter: vel sicut in obiecto proximo, vel sicut in continente obiectum proximum, vel sicut in eo virtute cuius obiectum proximum movet, vel sicut in obiecto remoto.“

## 1. Kapitel

Erkenntnis Gottes zurück, da „alles Erkennbare durch einen Akt des göttlichen Intellekts intelligibles Sein hat“.<sup>82</sup> Die realen Dinge sind für uns Menschen erkennbar, weil Gott sie vorher erkannt, und sie dadurch erkennbar gemacht hat. Die Intelligibilität der Dinge geht auf einen göttlichen Erkenntnisakt zurück. So erkennen wir alles im ewigen Licht, weil wir sie nur erkennen können, insofern sie Objekt der göttlichen Erkenntnis sind.<sup>83</sup> Dies bedeutet, dass wir sie erkennen können, weil sie an sich erkennbar sind. Im Zusammenhang mit diesem ersten Argument steht das zweite Argument: Die Dinge sind erkennbar, weil sie sich objektiv im göttlichen Intellekt befinden. Sie werden nicht nur ursprünglich durch den göttlichen Intellekt aktuell erkannt, sondern sie verbleiben auch als Erkannte in ihm.<sup>84</sup> Die Dinge als erkannte existieren im göttlichen Intellekt sicherlich nicht real, sondern nur *secundum quid*, wie Scotus verdeutlicht, sie existieren in ihm bloß intentional.

---

<sup>82</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 262 „[...] omnia intelligibilia actu intellectus divini habent ‚esse intelligibile‘ [...]“

<sup>83</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 262 „Ad intellectum primi dico quod omnia intelligibili actu intellectus divini habent ‚esse intelligibile‘, et in eis omnes veritates de eis relucet, ita quod intellectus intelligens ea et virtute eorum intelligens necessarias veritates de eis, videt in eis sicut in obiectis istas veritates necessarias. Illa autem in quantum sunt obiecta secundaria intellectus divini, sunt ‚veritates‘, quia conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino, et ‚lux‘, quia manifestae et sunt immutabiles, ibi et necessariae [...] Sic igitur, primo, possumus dici ‚videre in luce aeterna‘, hoc est in obiecto secundo intellectus divini, quod est veritas et lux aeterna, modo exposito.“

<sup>84</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 263 „Secundus modus patet similiter, quia intellectus divinus continet istas veritates quasi liber, sicut illa auctoritas Augustini dicit, *De Trinitate* XIV cap. 15 (quod ‚istae regulae scriptae sunt in libro lucis aeternae‘, id est in intellectu divino in quantum continet istas veritates), et licet ille liber non videatur, videntur tamen illae veritates quae sunt scriptae in libro illo primo. Et eatenus posset dici ‚intellectus noster videre veritates in luce aeterna‘, hoc est in libro illo sicut in continente obiectum [...]“



## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

Andererseits konstituiert der göttliche Intellekt durch seine Erkenntnis die Objekte als solche: Er verleiht ihnen nicht nur ihren intelligiblen Charakter, sondern auch ihre Beschaffenheit. Honnefelder würde sagen, er verleiht ihnen ihren eidetischen Gehalt.<sup>85</sup> Es ist die Beschaffenheit der Dinge, die Natur, Scotus sagt die *ratio*, die den Intellekt zur Erkenntnis zu bewegen vermag. Daher erkennen wir die realen Dinge im ewigen Licht der göttlichen Ideen, weil sie die Ursache für die Beschaffenheit der realen Dinge sind.<sup>86</sup> Die göttliche Erkenntnis ist dann die letzte Ursache dafür, dass die realen Dinge den Intellekt zur aktuellen Erkenntnis bewegen.<sup>87</sup> Es ist die Erkenntnis Gottes der Ursprung von der Beschaffenheit der Dinge, denn bevor sie von ihm durch einen freien Akt seines Willens erschaffen wurden, sind die Dinge Objekt seiner Erkenntnis.<sup>88</sup> Die Natur der Dinge wird durch den göttlichen Intellekt vor ihrer Erschaffung als solche erkannt.

---

<sup>85</sup> Honnefelder spricht oft vom eidetischen Gehalt der Erkenntnis nach Scotus. Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 190 ff.

<sup>86</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 266* „luxta hoc etiam potest dici quod, quantum ad tertium modum, videmus in luce aeterna sicut in causa obiecti in se: nam intellectus divinus producit ista actu suo in ‚esse intelligibili‘, et actu suo dat huic obiecto ‚esse‘ tale et illi tale, et per consequens dat eis talem rationem obiecti – per quas rationes post movent intellectum ad cognitionem certam. Et quod proprie posset dici intellectum nostrum ‚videre in luce quia lux est causa obiecti‘, apparet per simile quia proprie dicimur intelligere in lumine intellectus agentis, cum tamen illud lumen non sit nisi causa activa vel faciens obiectum in actu suo vel virtute cuius obiectum movet, vel utrumque.“

<sup>87</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 267* „Ista igitur duplex causalitas intellectus divini – quod est vera lux increata videlicet quae producit obiecta secundaria in ‚esse intelligibili‘, et quod est illud virtute cuius secundaria etiam obiecta producta movent actualiter intellectum – potest quasi integrare unum tertium membrum, propter quod dicamur vere videre in luce aeterna.“

<sup>88</sup> Diese Priorität des Erkenntnisaktes vor dem Willensakt muss nicht unbedingt zeitlich sein, aber der Akt der Erkenntnis ist Bedingung für den Schöpfungsakt, der ein Akt des Willens Gottes ist.

## 1. Kapitel

Und die Natur der Dinge wird so erkannt, dass sie für den geschaffenen Intellekt erkennbar gemacht wird.

Die Wahrheit als die Entsprechung zwischen dem Erkannten und dem Realen wird durch die göttliche Erkenntnis an erster Stelle ermöglicht, jedem Akt des Willens vorausgehend, denn die im göttlichen Intellekt erkannten Dinge unterstehen dem Widerspruchssatz, und haben eine solche Beschaffenheit, dass sie bestimmte propositionale Zusammensetzungen in der Erkenntnis *per se* ausschließen.<sup>89</sup> Diese Wahrheit betrifft selbstverständlich nur die Natur der Dinge und keine faktischen Aussagen oder Existenzprädikate kontingenter Seiender, die den Bedingungen von Raum und Zeit unterworfen, und daher in ihrem Wahrheitsgehalt von den zeitlichen und räumlichen Umständen abhängig sind. Unter solche Aussagen sind Definitionen oder Konditional- oder Möglichkeitspropositionen, sowie mathematische und logische Prinzipien zu zählen, die immer und unter allen Umständen als

---

<sup>89</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 268 „Et si obiciatur contra istos duos modo integrantes tertium membrum ‚de causa‘, quia tunc magis videtur quod diceremur videre in Deo volente, vel in Deo ut voluntas est quam in Deo ut lux est, quia voluntas divina est immediatum principium cuiuslibet actus ad extra, – respondeo: intellectus divinus in quantum aliquo modo prior est actu voluntatis divinae producit ista obiecta in ‚esse intelligibili‘, et ita respectu istorum videtur esse causa mere naturalis, quia Deus non est causa libera respectu alicuius nisi quod praesupponit ante se aliquo modo voluntatem secundum actum voluntatis. Et sicut intellectus ut prior actu voluntatis producit obiecta in ‚esse intelligibili‘, ita ut prior-causa videtur cooperari illis intelligibilibus ad effectum eorum naturalem, scilicet ut apprehensa et composita causent apprehensionis conformitatem ad se. Videtur ergo quod contradictionem includit, intellectum aliquem talem compositionem formare et compositionem non esse conformem terminis, licet possibile sit illos terminos non componere, quia licet Deus voluntarie coagat ad hoc quod intellectus terminos componat vel non componat, tamen cum composuerit, ut illa compositio sit conformis terminis hoc videtur necessario sequi rationem terminorum quam habent ex intellectu Dei, causante illos terminos in ‚esse intelligibili‘ naturaliter.“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

wahr oder falsch gelten. Wahrheit und Erkenntnis im Allgemeinen sind daher dann möglich, wenn Gott erkannt hat, und deshalb möglich, weil Gott die Dinge erkannt hat, abgesehen davon, ob und wann sie erschaffen werden.

Dass Wahrheit und Erkennbarkeit der Dinge jedem göttlichen Handeln oder Akt seines Willens vorausgehen, ist natürlich eine menschliche Art, darüber zu sprechen, aus menschlicher Perspektive gesehen: In Gott ist keine zeitliche Unterscheidung zwischen den Akten seines Intellekts und den Akten seines Willens festzustellen, weil es in Gott keine Zeit gibt. Gott ist ewig, d.h. er lebt nicht in einer unendlichen Zeitspanne, sondern er befindet sich außerhalb der Zeit. Wenn Gott als das vollkommene notwendige Wesen betrachtet wird, wie das die mittelalterlichen Philosophen verstanden haben, kann es in ihm keine Zeit geben. Zeit wird von Aristoteles als Zahl der Bewegung nach einem Vorher und Nachher definiert,<sup>90</sup> aber wenn Gott vollkommen ist, kann es in ihm keine Bewegung geben, er ist unveränderlich, und daher auch ewig. Diese scotische These ist daher auf einer metaphysischen Ebene tiefer zu verstehen. Es geht nicht um ein zeitliches Aufeinanderfolgen, sondern um eine Abhängigkeit der göttlichen Tätigkeiten: Gott kann nichts wollen, ohne sich auf einen bestimmten Inhalt zu beziehen und dieser Inhalt wird durch die erkennende Tätigkeit Gottes bestimmt. In dieser Erklärung werden zwei wichtige Aussagen gemacht: Die Wahrheit der Dinge hängt ursprünglich nur von der göttlichen Erkenntnis ab und dies impliziert, dass sie unabhängig von seinem Willen d.h. vom schaffenden Handeln Gottes ist. Auch wenn etwas noch nicht existiert oder vielleicht sogar niemals existieren wird oder bereits aufgehört hat zu existieren, ist eine Erkenntnis desselben prinzipiell möglich, weil Gott es erkannt hat.

---

<sup>90</sup> Vgl. Aristoteles, *Phys.* IV 11, 219b1

## 1. Kapitel

Die Abhängigkeit der Erkennbarkeit aller Dinge vom göttlichen Erkennen lässt den originären Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Erkennen deutlich werden. Und von diesem grundlegenden Unterschied leitet sich eine Differenz beim Wahrheitsbegriff ab: Die Erkenntnis Gottes ist eine schöpferische Wirklichkeit. Die göttliche Erkenntnis bringt etwas Neues hervor – auch wenn die Erkenntnis die Dinge nicht real, sondern bloß intentional entstehen lässt –, sodass die Wahrheit in dieser Hinsicht die Entsprechung der Dinge mit der göttlichen Erkenntnis bedeutet. Die menschliche Erkenntnis ist die Aneignung einer bereits existierenden Wirklichkeit: Die Wahrheit ist in diesem Bereich die Entsprechung der menschlichen Erkenntnis mit den Dingen. Die Bewegung, wenn man es so sagen kann, geht in diesen zwei Formen von Erkenntnis in entgegengesetzter Richtung: vom Intellekt zur Wirklichkeit oder von der Wirklichkeit zum Intellekt. Aber gerade der schöpferische Charakter der göttlichen Erkenntnis bildet die Grundlage, die jegliche menschliche Erkenntnis ermöglicht.

Ein solches Verständnis von der Wahrheit der Dinge selbst, die die Erkenntnis ermöglicht, finden wir bei Autoren des Mittelalters. Diese Idee wird in der Transzendentalienlehre von Philipp dem Kanzler und die weiteren Entwicklungen dieser Lehre bei anderen Autoren, ausformuliert.<sup>91</sup> Von diesen Gedanken ausgehend, bildet sich eine Theorie der ontologischen oder transzendentalen Wahrheit heraus. Scotus entwickelt eine ungewöhnliche Theorie der Transzendentalien.

---

<sup>91</sup> Zu Philipp dem Kanzler, der Transzendentalienlehre und deren geschichtlicher Entwicklung siehe: J. Aertsens, *Medieval Philosophy As Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 107) Leiden, Brill, 2012.

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

Unter den Transzendentalien finden wir bei Scotus aber auch die Wahrheit.<sup>92</sup>

Als letztes spricht Scotus davon, dass wir die Wahrheit im ewigen Licht erkennen, weil die göttlichen Ideen das entfernte Objekt unserer Erkenntnis sind. Gott ist der Ursprung aller Prinzipien, sowohl der theoretischen als auch der praktischen Prinzipien, und so ist er auch erstes Prinzip und letztes Ziel aller Dinge. Wenn wir die Prinzipien erkennen und von diesen ausgehend zur Erkenntnis anderer Wahrheiten gelangen, erkennen wir indirekt das ewige Licht, aus dem alle Prinzipien hervorgehen.<sup>93</sup> Gott ist der einzige, der alles in vollkommener Weise und dem Wesen nach erkennt. Wir erkennen die Dinge auf vollkommener Weise, auch insofern wir Gott erkennen, was erst in der *visio beatifica* möglich wird, wo wir die Wesenheit Gottes erkennen können, auch wenn wir sie nicht vollkommen begreifen. Durch die Erkenntnis der Dinge schon in diesem Leben haben wir in gewisser Weise Anteil an Gott,

---

<sup>92</sup> Mehr zur Scotus' Theorie der Transzendentalien und zu seinem Begriff der Wahrheit als Transzendental, siehe: J. Aertsen, *Medieval Philosophy As Transcendental Thought*, 2012, S. 371 ff.

<sup>93</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 277* „Ultimo modo, potest concedi quod cognoscuntur veritates sincere in luce aeterna sicut in objecto remoto cognito, quia lux increata est primum principium entium speculabilium et ultimus finis rerum practicarum: et ideo ab ipso sumuntur principia prima, tam speculabilia quam practica, – et ideo cognitio omnium, tam speculabilium quam practicabilium, per principia sumpta a luce aeterna ut cognita, est perfectior et purior cognitione sumpta per principia in genere proprio [...] – Hoc modo sincera veritas cognosci dicitur, quia per illud cognoscitur quod est tantum veritas, non habens aliquid permixtum non-veritatis, quia per primum ens, a quo cognito sumuntur principia sic cognoscendi; aliud autem quodcumque, a quo sumuntur principia cognoscendi in genere, est ‚verum‘ defectivum. Hoc modo solus Deus cognoscit omnia tantum sincere, quia, ut dictum est in quaestione de subiecto theologiae, solus ipse novit omnia praecise per essentiam suam; omnis alius intellectus moveri potest ab objecto alio, ad cognoscendum veritatem aliquam virtute eius [...]“

## 1. Kapitel

an seinem Leben, an seiner Vollkommenheit. Und durch die Erkenntnis der Dinge dieser Welt, insofern diese Erkenntnis wahr und vollkommen ist, erfahren wir etwas von der Vollkommenheit Gottes, der Ursprung aller Dinge ist.<sup>94</sup> Daher spricht Augustinus, betont Scotus, vom ungeschaffenen Licht als Erkanntem.<sup>95</sup>

So können wir sagen, dass Scotus die Rolle des ungeschaffenen Lichtes auf die Rolle des Ursprungs und der entfernten Ursache sowie die Rolle des indirekt, implizit Erkannten zurückführt. Die göttliche Erkenntnis, die göttlichen Ideen sind Ursprung der Erkennbarkeit aller Dinge in zweierlei Hinsicht: sie sind in ihrem erkennbaren Sein durch einen göttlichen Erkenntnisakt hervorgebracht und bestehen als solche, insofern sie im göttlichen Intellekt fortwährend als erkannte Objekte existieren. Sie werden durch die Erkenntnis Gottes in ihrer Beschaffenheit, bzgl. ihres Wesens verursacht. Diese beiden Aspekte müssen von der realen Existenz der Dinge unterschieden werden, die auf einen göttlichen Willensakt, die Schöpfung, zurückzuführen ist. Außerdem ist das ewige Licht entferntes Objekt unserer Erkenntnis, weil wir die Wahrheit durch die Prinzipien mit Sicherheit erkennen, die aus Gott hervorgehen, und in diesen Prinzipien etwas von seiner Vollkommenheit errahnen können. Auffällig in der scotischen Argumentation ist, dass sie sich auf Gott als den Ursprung der Erkennbarkeit des Objektes konzentriert und das menschliche Erkenntnisvermögen als solches nicht auf Gott als seinen Ursprung zurückführt.

---

<sup>94</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 277 „[...] Cognoscere enim triangulum ‚habere tres‘ ut est quaedam participatio dei et habens talem ordinem in universo quod quasi perfectius exprimit perfectionem Dei [...] et ita cognoscere quod ‚temperate vivendum est‘ propter beatitudinem ultimam consequendam, quae es attingendo essentiam Dei in se [...]“

<sup>95</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 278 „Et isto modo loquitur Augustinus de luce increata ut cognita [...]“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

Diese entfernte Ursächlichkeit Gottes in der menschlichen Erkenntnis hebt keinesfalls die natürlichen unmittelbaren Ursachen derselben auf, weil sie keinen besonderen Eingriff Gottes in der menschlichen Erkenntnis darstellt. Gott ist letzter Ursprung der Dinge, ihrer Erkennbarkeit, und des menschlichen Erkenntnisvermögens, aber obwohl sie in ihrer Existenz, in ihrer ursprünglichen Fähigkeit oder in ihrer Beschaffenheit von Gott abhängig sind, sind sie in ihrer Wirksamkeit konkret im Jetzt und Hier von Gott unabhängig. Gott schafft die Dinge, schafft sie mit einer Wesenheit und verleiht ihnen ihre Fähigkeiten, macht sie prinzipiell erkennbar, aber dann lässt er sie nach den Prinzipien ihrer eigenen Natur agieren, ohne speziell in den Prozess der Erkenntnis einzugreifen. Seiner Natur nach neigt unser Intellekt dazu, zu erkennen und die Dinge dazu, erkannt zu werden, und dies bedarf keines weiteren direkten Einflusses Gottes, sondern die Natur sowohl des Intellekts als auch der Dinge selbst genügt, damit ein Erkenntnisakt entsteht.<sup>96</sup> Ein allgemeiner Einfluss Gottes genügt, um die Entstehung von Erkenntnis im Menschen zu erklären.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 269* „Et ex isto apparet qualiter non est necessaria specialis illustratio ad videndum in regulis aeternis, quia Augustinus non ponit in eis videri nisi ‚vera‘ quae sunt necessaria ex vi terminorum. Et in talibus est maxima naturalitas – tam causae remotae quam proximae – respectu effectus, puta tam intellectus divini ad objecta moventia, quam illorum obiectorum ad veritatem complexionis de eis. Et etiam, licet non tanta sit naturalitas ad perceptionem illius veritatis quod ‚oppositum contradictionem includat‘, tamen naturalitas est a parte causae proximae, coassistente sibi causa remota, quia termini apprehensi et compositi, sunt nati naturaliter causare evidentiam conformitatis compositionis ad terminos. Et si ponatur quod Deus coagat terminis ad hunc effectum influentia generalis sive – quod plus est – necessitas naturalis influendi terminis ad hunc effectum, patet quod non requiritur illustratio specialis.“

<sup>97</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 272* „[...] et tamen specialis illustratio magis requiritur in credendis quam in cognitis necessariis: immo ibi maxime removetur illustratio specialis, et sufficit sola generalis.“

## 1. Kapitel

Durch diese Argumentation ist klar geworden, dass Scotus zwei Dinge als absolut notwendig für das Verständnis von Erkenntnis betrachtet: das Erkenntnisvermögen und die Beschaffenheit der Dinge, die sie zu erkennbaren Objekten macht. Scotus schließt dadurch die Notwendigkeit einer besonderen göttlichen Erleuchtung für die menschliche Erkenntnis aus, weil diese überflüssig wäre und widersprüchlich ist. Aber er beweist nicht die Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis und auch nicht ihre Sicherheit. Allerdings beruht nach Scotus' Meinung die Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis auf diesen beiden Prinzipien, nämlich auf dem Intellekt und dem Objekt. Wir werden jetzt betrachten, warum Scotus sichere Erkenntnis mit rein natürlichen Mitteln für möglich hält.

### 3. DIE MÖGLICHKEIT SICHERER ERKENNTNIS

Die gesamte Argumentation gegen die Illuminationslehre Heinrichs von Gent zielt darauf ab, zu beweisen, dass unser Erkenntnisvermögen in der Lage ist, Dinge zu erkennen, deren Wahrheit sicher steht, und so den Skeptizismus insgesamt zu widerlegen, wobei dieses Ziel nicht allein durch die Ablehnung einer göttlichen Erleuchtung erreicht wird. Wenn der Mensch imstande ist, etwas mit Sicherheit zu erkennen, hat er einen gewissen Zugang zu Wahrheiten, die nicht bloß subjektiv oder relativ sind. Durch eine wahre Aussage sagen wir etwas über die Wirklichkeit aus, das jeder andere Mensch auch als wahr erkennen kann, weil es unabhängig von unserer Erkenntnis oder unserem Willen tatsächlich so ist. Durch sichere Erkenntnis haben wir daher einen Zugang zur Realität, zu einer Realität, deren Existenz und Beschaffenheit von unserer persönlichen subjektiven Wahrnehmung derselben unabhängig ist.

Mit seinem Verständnis der augustinischen Illuminationslehre betont Scotus nicht nur, dass Erkenntnis überhaupt möglich



## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

ist, sondern er legt das Fundament für eine Theorie, die vertritt, dass sichere Erkenntnis für uns Menschen aus rein natürlichen Quellen zugänglich ist. Der Mensch ist aufgrund seines Erkenntnisvermögens und aufgrund der Beschaffenheit der Dinge imstande die Wahrheit kognitiv zu erreichen. Für die Erkenntnis notwendiger Wahrheiten reicht es, dass der Intellekt die Wahrheit in sich betrachtet, und nicht bloß, wie sie im Phantasma oder generell in den sinnlichen Dingen erscheint.<sup>98</sup> Die Sicherheit der Erkenntnis geht dann auf die erkannten Dinge und auf das Erkenntnisvermögen aufgrund ihrer Beschaffenheit zurück. Der Entstehungsprozess der Erkenntnis, den wir später im Detail analysieren werden, bietet eine Erklärung zu der Frage, warum die Beschaffenheit der Dinge und die Tätigkeit des Intellekts im Prinzip notwendigerweise zur Erkenntnis der Wahrheit führen.<sup>99</sup> Die Art und Weise, in der unsere Erkenntnis *funktioniert*, garantiert, dass wahre Erkenntnis zustandekommt. Diese Notwendigkeit der Erkenntnis der Wahrheit impliziert keine naive Form von Realismus. Scotus ist sich dessen bewusst, dass der Mensch sich irren, und unsere Erkenntnis der Wahrheit von vielerlei Faktoren verhindert werden kann. Aber wenn die notwendigen und hinreichenden Ursachen der Erkenntnis gegeben sind,<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 274 „[...] sed ista ‚puritas‘ debet intelligi elevando intellectum ad considerandum veritates ut relucet in se, non tantum ut relucet in phantasmate.“

<sup>99</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 275 „[...] Veritates autem primae sunt praecise tales ex propria ratione terminorum, in quantum illi termini abstrahuntur ab omnibus per accidens coniunctis cum eis [...] Et ideo intellectus qui numquam intelligit totalitatem nisi in ‚conceptu per accidens‘, puta in totalitate lapidis vel ligni, numquam intelligit sinceram veritatem huius principii, quia numquam intelligit praecisam rationem termini per quam est veritas.“

<sup>100</sup> *Coll.* q. 10 n. 2 „[...] ergo in quocumque est memoria sufficiens, habens obiectum sibi praesens, in illo erit sufficiens principium producendi productum adaequatum, cum agat naturaliter [...]“

## 1. Kapitel

sie ihrer Natur nach agieren und keine äußeren Einwirkungen Einfluss auf den Erkenntnisprozess nehmen, ist zu erwarten, dass der genannte Prozess erfolgreich beendet wird. Aber dies ist eben nicht immer der Fall: Die Ursachen können fehlerhaft wirken – aufgrund von Defekten, wie z.B. eine krankhafte Veränderung des Auges – und auch äußere Ursachen können auf den Prozess einwirken und diesen dann negativ beeinflussen. Wir können allerdings davon ausgehen, dass dies eher die Ausnahme als die Regel ist. Scotus ist daher kein naiver Realist, aber er ist prinzipiell optimistisch eingestellt, was die Möglichkeit von Erkenntnis angeht.

Wie Hoffman es treffend feststellt, ist das scotische Verständnis von sicherer Wahrheit oder sicherer Erkenntnis grundlegend verschieden vom Verständnis Heinrichs von Gent. Entsprechend der Theorie Heinrichs ist für die Erkenntnis einer sicheren Wahrheit die Erkenntnis ihres Exemplars im göttlichen Intellekt erforderlich. Für Scotus ist für die Erkenntnis sicherer Wahrheiten allein notwendig, dass diese Wahrheit zweifelsfrei ist. Erkenntnis ist nach Scotus ohne eine explizite Betrachtung der ontologischen Wahrheit eines Dinges möglich. Die ontologische Wahrheit ist eine notwendige Voraussetzung für jegliche Erkenntnis, wie wir in seiner Erklärung der augustinischen Illumination gesehen haben, aber sie impliziert nicht die Erkenntnis der ontologischen Wahrheit als solcher.<sup>101</sup> Daher ist auch fragwürdig, ob die scotische Problemlösung wirklich eine angemessene Antwort auf Heinrichs Frage oder eine Widerlegung der Theorie Heinrichs von Gent darstellen kann, sie behandeln nämlich grundsätzlich unterschiedliche Problemstellungen. Unter *veritas sincera* verstehen beide Autoren offensichtlich verschiedene Dinge, daher ist eine scotische Argumentation für die Möglichkeit der natürlichen Erkenntnis von der *veritas sincera* keine entsprechende Antwort auf den Zweifel

---

<sup>101</sup> Vgl. T. Hoffmann, *Creatura intellecta*, 2002, S. 157.

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

Heinrichs an einer solchen Möglichkeit. Der scotische Begriff der Wahrheit, der sicheren Wahrheit, bezieht sich auf die logische Wahrheit, die zweifelsfrei erkannt wird, bzw. erkannt werden kann. Heinrich hingegen meint mit dem Begriff der sicheren Wahrheit die ontologische Wahrheit der Dinge: inwiefern sie ihr eigenes Sein, ihre eigene Form verwirklichen bzw. inwiefern sie in ihrem Sein dem entsprechen, was Gott vorgesehen hat.<sup>102</sup>

Scotus lehnt dennoch ausdrücklich Heinrichs Verständnis der sicheren Wahrheit ab: Die Wahrheit als Übereinstimmung eines Dinges mit seinem ewigen Urbild in Gott ist in diesem Leben unmöglich. Sie ist ein Ideal der Wahrheit, das nur im Jenseits durch die direkte Anschauung Gottes realisierbar ist. Eine göttliche Erleuchtung in diesem Leben kann eine solche Erkenntnis keinesfalls ermöglichen, da uns keine Erkenntnis der göttlichen Ideen selbst in diesem Leben gewährt wird. Anderen Begriffen der Wahrheit entsprechend, ist diese auf rein natürlichem Wege für den menschlichen Verstand zugänglich. Daher weicht Scotus' von Heinrichs Wahrheitsbegriff auf ein anderes Verständnis der sicheren Wahrheit ab, das eine natürliche Erkenntnis derselben ermöglicht. Scotus betrachtet die Wahrheit unter drei Gesichtspunkten: Die sichere Wahrheit kann dementsprechend als unfehlbare und zweifelsfreie Wahrheit, als eine Eigenschaft des Seienden (transzendente Wahrheit) oder als Übereinstimmung mit einem geschaffenen Bild (logische Wahrheit) verstanden werden. Die Wahrheit nach diesen drei Wahrheitsbegriffen ist unserem Verstand natürlicherweise zugänglich. Daher ist die Wahrheit, auch eine sichere Wahrheit, für uns Menschen ohne

---

<sup>102</sup> Vgl. T. Hoffmann, *Creatura intellecta*, 2002, S. 159-160.

## 1. Kapitel

einen besonderen göttlichen Einfluss auf den Erkenntnisprozess erkennbar.<sup>103</sup>

Scotus weiß, dass es nur sehr wenige absolut notwendige Wahrheiten gibt.<sup>104</sup> Nichtsdestoweniger ist die Reichweite unserer Erkenntnis viel breiter, weil sichere Wahrheit keine absolute Notwendigkeit braucht, sondern nur eine relative Notwendigkeit, die wir in den kontingenten Dingen finden. Zwischen absolut notwendig und absolut kontingent oder relativ sind andere Möglichkeiten denkbar. Die Überzeugung einer möglichen sicheren Erkenntnis geht in Scotus auf eine metaphysische These zurück: Die Realität ist nicht absolut veränderlich, sondern in den realen Dingen gibt es etwas, das eine gewisse Beständigkeit besitzt, und die uns kognitiv zugänglich ist. Die Dinge verändern sich, vergehen auch, aber es gibt immer irgendetwas, das verbleibt. Diese Idee hat Aristoteles in seiner Theorie der Bewegung in der *Physik* dargelegt: Jede Veränderung bedarf eines Subjektes, eines Fundamentes. Das Subjekt ist, was sich verändert, aber weil

---

<sup>103</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 258* „[...] quareo quid intelligit per veritatem certam et sinceram? Aut veritatem infallibilem, absque dubitatione scilicet et deceptione, – et probatum est prius et declaratum, in articulo secundo et tertio, quod illa potest haberi ex puris naturalibus. Aut intelligit de veritate quae est passio entis, et tunc cum ens possit naturaliter intelligi ergo et ‚verum‘ ut est passio eius, et si ‚verum‘, igitur et ‚veritas‘ per abstractionem, quia quaecumque forma potest intelligi ut in subiecto, potest intelligi ut in se et in abstracto subiecto. Aut alio modo, intelligit per veritatem conformitatem ad exemplar: et si ad creatum, patet propositum; si autem ad exemplar increatum, conformitas ad illud non potest intelligi nisi in illo exemplari cognito, quia relatio non est cognoscibilis nisi cognito extremo [...]“

<sup>104</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 276* „‚Paucorum‘ ergo est pertingere ad rationes aeternas, quia paucorum est habere ‚intellectiones per se‘, et multorum est habere ‚conceptus‘ tales ‚per accidens‘ [...]“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

es ist, was im Grunde bleibt, was im Veränderungsprozess weder gewonnen wird, noch verloren geht.<sup>105</sup>

Scotus betrachtet drei wichtige Quellen sicherer Erkenntnis, die wir jetzt detailliert darlegen werden: die ersten Prinzipien, die sinnliche Erfahrung und die Selbsterkenntnis. Dadurch versucht er zu beweisen, dass „unfehlbare Gewissheit“ (*certitudo infallibilis*) in unserer Erkenntnis möglich und auf natürliche Ursachen zurückzuführen ist.<sup>106</sup>

### 3.1. DIE ERKENNTNIS DER ERSTEN PRINZIPIEN

Die erste Quelle sicherer Erkenntnis sind nach Scotus die ersten Prinzipien. Die ersten Prinzipien spielen sicherlich eine zentrale Rolle in der Metaphysik und wurden von zahlreichen Philosophen aller Zeiten diskutiert. Sie wurden auch von verschiedenen Denkern abgelehnt und von vielen anderen entschieden verteidigt. Es handelt sich um absolut wahre und notwendige Prinzipien, die daher evident sind. Diese Prinzipien sind grundsätzlich logischer Natur: Sie betreffen unser Denken und die unterschiedlichen Aussagen, die wir machen. Allerdings können sie auch als metaphysische Prinzipien betrachtet werden. Sie sagen uns nicht nur etwas von der Art und Weise, wie wir erkennen oder wie wir von der Welt sprechen, sondern auch etwas darüber, wie die Realität ist. Es ist nicht nur so, dass es im Sprechen oder Denken nicht möglich ist, irgendein Prädikat einem Subjekt zuzuschreiben und die Abwesenheit desselben Prädikats von genau

---

<sup>105</sup> Vgl. Aristoteles, *Phys.*, III 1, 201a18-201b4. Aristoteles analysiert die Struktur einer jeden Veränderung im *Phys.*, V 1, 224a30-224b5. Für eine ausführliche Erklärung des aristotelischen Verständnisses von Veränderung siehe: A. Vigo, *Estudios Aristotélicos*, Pamplona, Eunsa, 2011, S. 162 ff.

<sup>106</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 229 „[...] videndum est qualiter de tribus cognoscibilibus praedictis dicendum est videlicet de principiis per se notis et de conclusionibus, et secundo de cognitis per experientiam, et tertio de actibus nostris, – utrum possit naturaliter haberi certitudo infallibilis“

## 1. Kapitel

demselben Subjekt gleichzeitig auszusagen. Es ist auch unmöglich, dass irgendein reales Subjekt eine Eigenschaft gleichzeitig und in derselben Hinsicht hat und nicht hat.<sup>107</sup>

Die ersten Prinzipien eignen sich außerdem besonders gut für einen Beweis des natürlichen Ursprungs unserer Erkenntnis, die keiner besonderen göttlichen Erleuchtung bedarf, da die Gewissheit in der Erkenntnis der ersten Prinzipien allein aus den Termini und ihrer Zusammensetzung stammt, die sie zu absolut evidenten Wahrheiten macht. Für eine wahre Erkenntnis der ersten Prinzipien, die keinen Irrtum zulässt, genügt, dass das erkennende Subjekt die Bedeutung der Termini versteht, um mit absoluter Gewissheit die Wahrheit der Prinzipien zu erkennen. Aus der Definition der Termini ergibt sich notwendiger Weise das, was diese Prinzipien

---

<sup>107</sup> Allein die Tatsache, dass Aristoteles sich in seiner Metaphysik mit den ersten Prinzipien beschäftigt hat (*Met.* IV), bezeugt die metaphysische Relevanz derselben, jenseits der Bereiche von Denken oder Sprache. Zudem betrachtet Aristoteles die ersten Prinzipien in diesem Abschnitt der Metaphysik ausdrücklich als Gegenstand der Metaphysik. Vgl. Aristoteles, *Met.* IV, 3, 1005a18-1005b34. Über die metaphysische Geltung der ersten Prinzipien siehe: F. Inciarte, *First Principles, substance and action*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2005, S. 33 ff.

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

aussagen.<sup>108</sup> Das Gegenteil von diesen Prinzipien ist nicht denkbar,<sup>109</sup> darum impliziert ihre Leugnung immer die Annahme derselben, wie Aristoteles im 4. Buch der *Metaphysik* darlegt.<sup>110</sup> Ihre Wahrheit ist absolut notwendig. Aristoteles argumentiert auf sehr bildhafte Weise für die Notwendigkeit der ersten Prinzipien, die in seinen Augen nicht beweisbar sind:<sup>111</sup> Sie sind evident, daher bedürfen sie keines Beweises, und jeder Beweis ist diesen Prinzipien unterworfen. Die Prinzipien gehen jedem Beweis voraus. Konkret bzgl. des Widerspruchssatzes, der ein solches Prinzip ist, sagt Aristoteles, dass derjenige, der ihn verleugnen will, wie eine

---

<sup>108</sup> Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 230 „Quantum ergo ad certitudinem de principiis, dico sic: termini principiorum per se notorum talem habent indentitatem ut alter evidenter necessario alterum includat, et ideo intellectus, componens illos terminos, ex quo apprehendite eos – habet apud se necessariam causam conformitatis illius actus componendi ad ipsos terminos quorum est compositio, et etiam causam evidentem talis conformitatis; et ideo necessario patet sibi illa conformitas cuius causam evidentem apprehendit in terminis. Igitur non potest in intellectu apprehensio esse terminorum et compositio eorum quin stets conformitas illius compositionis ad terminos, sicut stare non potest album et album quin stet similitudo. Haec autem conformitas compositionis ad terminos est veritas compositionis, ergo non potest stare compositio talium terminorum quin sit vera, et ita non potest stare perceptio illius compositionis et perceptio terminorum quin stet perceptio conformitatis compositionis ad terminos, et ita perceptio veritatis, quia prima percepta evidenter includunt perceptionem istius veritatis.“

<sup>109</sup> Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 231 „Confirmatur ratio ista per simile, per Philosophum IV *Metaphysicae*, ubi vult quod oppositum primi principii non potest in intellectu alicuius venire, scilicet huius ‚impossibile idem esse et non esse‘, quia tunc essent opiniones contrariae simul in mente; quod utrique verum est de opinionibus contrariis, id est repugnantibus formaliter, quia opinio opinans ‚esse‘ de aliquo et opinio opinans ‚non esse‘ de eodem, sunt formaliter repugnantes.“

<sup>110</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* IV, 4, 1006a1-15

<sup>111</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* IV, 4, 1006a7

## 1. Kapitel

Pflanze sein muss,<sup>112</sup> denn alles, was er tut und sagt, impliziert die Annahme des Widerspruchsprinzips. Die Leugnung z.B. des Widerspruchsatzes impliziert, dass die Annahme eines Satzes oder ihres Gegensatzes gleichgültig ist, weil sie dasselbe sind. Aber die Leugnung des Widerspruchsatzes impliziert gleichzeitig, dass die Annahme oder die Leugnung desselben nicht gleichgültig ist, und damit würde dem Widerspruchsprinzip eine gewisse Gültigkeit eingeräumt.<sup>113</sup>

Absolut evidente Wahrheiten gibt es nur sehr wenige, und in vielen Fällen tragen sie – wie Kant bei den a priori analytischen Urteilen feststellt – wenig zum Fortschritt in der Erkenntnis bei.<sup>114</sup> Dies ist der Fall von Tautologien, die sicherlich unmittelbar als wahr erkannt werden können, die jedoch nicht den Erwerb von neuen Kenntnissen ermöglichen. Dies kann den Eindruck erwecken, dass sichere Erkenntnis nur innerhalb eines minimalen Bereichs des Wissens möglich ist. Scotus gibt zu, dass es nur wenige Wahrheiten *per se* gibt. Allerdings lehnt er entschieden die Schlussfolgerung aus dieser Tatsache ab, dass wir gewiss nur sehr wenig erkennen können. Scotus weitet den Bereich sicherer Erkenntnis dadurch aus, dass er diese Sicherheit der ersten Prinzipien auf alle Wahrheiten überträgt, die von ihnen abgeleitet werden können, wenn dies gemäß den logischen Regeln der Deduktion erfolgt.<sup>115</sup> Dies ist sicherlich eine im Mittelalter weit verbreitete Ansicht. Dafür spricht die häufige Verwendung der *reductio ad absurdum* als besonders wichtige Beweisform

---

<sup>112</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* IV, 4, 1006a15

<sup>113</sup> Vgl. A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 2002, S. 121-123

<sup>114</sup> Vgl. I. Kant, *KrV* B 10-11

<sup>115</sup> *Ord.* I d. 3 p- 1 q- 4 n. 233 „Habita certitudine de principiis primis, patet quomodo habebitur de conclusionibus illatis ex eis, propter evidentiam formae syllogismi perfecti – cum certitudo conclusionis tantummodo dependeat de certitudine principiorum et ex evidentia illationis.“



## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

unter mittelalterlichen Autoren. Die Verbreitung dieser Argumentationsform zeigt außerdem, wie gewaltig die Ausdehnung des Bereiches der Erkenntnis ist, in dem wir Gewissheit erlangen können, die dadurch vollzogen wird. Eine unermessliche Anzahl von Aussagen kann durch diese Zurückführung auf die ersten Prinzipien mit Sicherheit erkannt werden.

Die Sicherheit der ersten Prinzipien und aller Wahrheiten, die aus ihnen abgeleitet werden, ist durch die Abstraktion von Allgemeinbegriffen möglich. Die Prinzipien können nur präzise formuliert werden, wenn die Termini genau definiert sind und von akzidentellen Bestimmungen absehen. Die Abstraktion ermöglicht die Formulierung von allgemein gültigen Prinzipien. Die ersten Prinzipien erfordern abstrakte Begriffe: Die Prinzipien können nur deshalb notwendig sein, weil ihre Termini, und so auch ihre Gültigkeit, von keinen kontingenten Bedingungen oder akzidentellen Bestimmungen abhängig sind. Dies verdeutlicht Scotus am Beispiel des Prinzips „das Ganze ist größer als seine Teile“: Nur wer den Begriff „Ganzes“ aus den unterschiedlichen konkreten Fällen (der ganze Tisch, der ganze Apfel), und den Begriff „Teil“ genauso abstrahiert, ist dazu in der Lage, dieses Prinzip zu begreifen und zu formulieren. Und wenn man das Prinzip begreift, kann man es auch anwenden.<sup>116</sup>

Die Tatsache der Abhängigkeit der Erkenntnis der Prinzipien vom Abstraktionsprozess führt zu einem wichtigen Gegenargu-

---

<sup>116</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 275* „[...] Veritates autem primae sunt praecise tales ex propria ratione terminorum, in quantum illi termini abstrahuntur ab omnibus per accidens coniunctis cum eis. Non enim haec propositio ‚omne totum est maius sua parte‘ primo vera est ut ‚totum‘ est in lapide vel ligno, sed ut ‚totum‘ abstrahitur ab omnibus quibus coniungitur per accidens. Et ideo intellectus qui numquam intelligit totalitatem nisi in ‚conceptu per accidens‘, puta in totalitate lapidis vel ligni, numquam intelligit sinceram veritatem huius principii, quia numquam intelligit praecisam rationem termini per quam est veritas.“

## 1. Kapitel

ment zu der scotischen These: Die Termini, die solche Aussagen bilden, haben ihren Ursprung in der sinnlichen Erkenntnis, und diese können sich irren bzw. uns täuschen, was die Gewissheit der Erkenntnis in diesem Bereich in Frage stellt. Scotus lehnt dieses Argument mit der Erklärung ab, dass die Sinne nicht die Ursache sondern bloß der Anlass zur Erkenntnis der Wahrheiten sind. Der Intellekt kann nicht ohne irgendwelche sinnlichen Erfahrungen erkennen, dennoch sind weder die Sinne noch die sinnlichen Erfahrungen die Ursache der Erkenntnis. Der Intellekt erkennt aus eigener Kraft, wenn er einmal über sinnliche Erfahrung verfügt, und daher ist die Erkenntnis der Prinzipien trotz Sinnestäuschung möglich. Außerdem, sagt Scotus, verfügt unser Intellekt immer über irgendwelche Termini, aus denen er die Wahrheit und dadurch auch die ersten Prinzipien erkennen kann, und dies genügt, selbst wenn unsere Sinne uns in vielen Fällen täuschen würden.<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 234* „Sed numquid in ista notitia principiorum et conclusionum non errabit intellectus, si sensus omnes decipiantur circa terminos?

Respondeo – quantum ad istam notitiam – quod intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus; illa tamen accepta, virtute sua potest simul componere simplicia, – et si ex ratione talium simplicium sit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria et terminorum assentiet illi complexioni, non virtute sensus a quo accipit terminos exterius. Exemplum: si ratio ‚totius‘ et ratio ‚maioritatis‘ accipiat a sensu, et intellectus componat istam ‚omne totum est maius sua parte‘, intellectus virtute sui et istorum terminorum assentiet indubitanter isti complexioni, et non tantum quia vidit terminos coniunctos in re – sicut assentit isti ‚Socrates es albus‘, quia videt terminos in re uniri. Immo dico quod si omnes sensus essent falsi, a quibus accipiuntur tales termini, vel quod plus est ad deceptionem, aliqui sensus falsi et aliquid sensus veri, intellectus circa talia principia non deciperetur, quia semper haberet apud se terminos qui essent causa veritatis [...] quia ratio formalis terminorum, ad quam deventum est, est necessaria causa veritatis huius negative.“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

Die Abstraktion bietet zudem eine feste Grundlage für sichere Erkenntnis. Einerseits ermöglicht die Abstraktion die Erkenntnis von den Wesenheiten der Dinge: Die Dinge werden an sich erkannt, und nicht bloß in ihren akzidentellen Eigenschaften, weil die Abstraktion von allen akzidentellen Bestimmungen absieht. Andererseits ist der Erkenntnisprozess ein natürlich verlaufender Prozess, da die Ursachen, die in ihm wirksam sind, natürliche und keine freien Ursachen sind.<sup>118</sup> Sie bringen daher notwendigerweise die erwartete Wirkung hervor, solange sie richtig disponiert sind und von außen nicht verhindert werden.<sup>119</sup> Diese Ursachen sind aufgrund des allgemeinen und ursprünglichen Einflusses Gottes im Prinzip dazu fähig wahrheitsgemäß die Erkenntnis der Termini hervorzurufen.<sup>120</sup>

Wie Hoffmann merkt, spielen die ersten Prinzipien eine zentrale Rolle in der gesamten Argumentation zugunsten der Möglichkeit sicherer Erkenntnis. Scotus schreibt ihnen eine „leitende und korrigierende Funktion“<sup>121</sup> bzgl. der beiden anderen Formen sicherer Erkenntnis zu, nämlich der Erkenntnis durch Erfahrung und der Erkenntnis der eigenen Akte. Die Erkenntnis von evidenten Sätzen garantiert die

---

<sup>118</sup> Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 414 „[...] Ergo si anima est totalis causa activa notitiae genitae – et ipsa es materia disposita sive subiectum susceptivum respectu eiusdem, et ipsa est semper actu sibi praesens – cum sit causa naturalis, semper erit ‚intellectio quaecumque‘ actualis in ea cuius ipsa est causa [...]“

<sup>119</sup> Ord. prol. p. 1 q. un. n. 6-7 „[...] activo naturali et passivo simul approximatis et non impeditis sequitur actio necessario [...] omni potentiae naturali passivae correspondet aliquod activum naturale, alioquin videretur potentia passiva esse frustra in natura si per nihil in natura posset reduci ad actum [...]“

<sup>120</sup> Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 276 „[...] Sed isti ‚pauci‘ non dicuntur distingui ab aliis propter specialem illustrationem, sed vel propter meliora naturalia [...]“

<sup>121</sup> T. Hoffmann, *Creatura intellecta*, 2002, S. 158.

# 1. Kapitel

Gewissheit der anderen Formen von Erkenntnis, denn die Prinzipien ermöglichen die Aufdeckung von Täuschungen unserer Sinne, begründen und befestigen, was wir erkannt haben und beseitigen so mögliche Zweifel.

## 3.2. DIE ERKENNTNIS DURCH ERFAHRUNG

Die zweite Quelle sicherer Erkenntnis nach Scotus ist die Erfahrung. Mit dieser Form von Erkenntnis meint Scotus, was heute unter Induktion bekannt ist. Es geht um die Erkenntnis von allgemeinen Begriffen, Regeln oder Prinzipien, auf die wir durch die Erkenntnis mehrerer Einzelfälle oder Einzeldinge schließen. Wir können Erfahrung von vielen Einzeldingen oder Einzelfällen haben, aber niemals von allen. Allerdings ist diese Tatsache, dass wir nicht alle Einzelfälle oder Einzeldinge erkennen können, kein Hindernis für eine sichere Erkenntnis. Es ist eine Erkenntnis, die ihre Sicherheit von einem metaphysischen Prinzip erhält. Sie geht auf die Notwendigkeit der Wirkung von natürlichen Ursachen zurück. Daher kann eine Erkenntnis von Wirkungen natürlicher Ursachen, die in wiederholten Fällen auftreten, auf die Notwendigkeit der Wirkung immer und in allen Fällen schließen. Die Wirkung kann in dem Fall auf die Natur selbst der Dinge zurückgeführt werden. Eine Analyse des Textes führt zur Notwendigkeit der erworbenen Erkenntnis auf der Grundlage des Kausalprinzips:<sup>122</sup> Eine Ursache, die nicht frei ist und auch nicht zufällig, weil sie wiederholte Male auftritt, ist eine natürliche Ursache,

---

<sup>122</sup> Mehr zum Kausalprinzip im Mittelalter siehe: A. Maier, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Bd. 1, Rom, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964, S. 451 ff; U. Wenzel, *The Notion of Causality in Aristotle and the Medieval Philosophy of Nature: A Developmental Approach*, in: H.U. Vogel, G. Dux, *Concepts of Nature. A Chinese-European Cross-Cultural Perspective*, Leiden/Boston, Brill, 2010, S. 161-180

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

und bringt daher notwendiger Weise ihre Wirkung hervor.<sup>123</sup> Zu dieser Erkenntnis gelangt man durch Beobachtung der Prozesse, da man gleiche Wirkungen von Individuen dergleichen Art feststellen kann, obwohl sie unterschiedliche akzidentelle Bestimmungen haben oder die Prozesse unter verschiedenen Umständen stattfinden. Dies zeigt, dass die Wirkung nicht auf die Akzidentien oder die Umstände, sondern auf die Natur der Dinge zurückgeht.<sup>124</sup>

Scotus unterscheidet zwei Formen von Erkenntnis, in denen die Erfahrung eine Rolle spielt: die erste ist die *demonstratio propter quid* und die zweite Form ist die *demonstratio quia*.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Vgl. C. Ribas Cezar, *Induktion und Kausalität bei Duns Scotus*, in: L. Honnefelder et al. (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008*, 2011, S. 307-325, S. 318.

<sup>124</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 235* „De secundis cognoscibilibus, scilicet de cognitis per experientiam, dico quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus sed de pluribus, neque quod semper sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quia ita est et semper et in omnibus – et hoc per istam propositionem quiescentem in anima ‚quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae‘; quae propositio nota est intellectui licet accepisset terminos eius a sensu errante, quia causa non libera non potest producere ‚ut in pluribus‘ effectum non libere ad cuius oppositum ordinatur, vel ad quem ex sua forma non ordinatur. Sed causa causalis ordinatur ad producendum, – ergo nihil est causa causalis effectus frequenter producti ab eo, et ita, si non sit libera, erit causa naturalis. Iste autem effectus evenit a tali causa ‚ut in pluribus‘; hoc acceptum est per experientiam, quia inveniendo talem naturam, nunc cum tali accidente, nunc cum tali, inventum est quod quantacumque esset diversitas accidentium, semper istam naturam sequebatur talis effectus. Igitur no per aliquod accidens isti naturae, sed per naturam ipsam in se, sequitur talis effectus.“

<sup>125</sup> Mehr zu den Beweisformen in der mittelalterlichen Logik, die von der Ersten Analytik des Aristoteles entnommen sind, siehe: J. Longeway, *Medieval Theories of Demonstration*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/demonstration-medieval/>> [Abgerufen am 30.10.19.]

## 1. Kapitel

In der ersten Form fängt die Erkenntnis mit der Erfahrung von einem Phänomen an, das wiederholt stattfindet, und auf der Suche nach der Ursache gelangen wir zu den ersten Prinzipien, aus denen wir mit Sicherheit die Aussage schließen können, die wir zunächst allein durch Erfahrung erkannt hatten. So ist die dadurch gewonnene Erkenntnis viel sicherer, weil sie auf evidenten Prinzipien zurückführbar ist. Diese Wahrheiten werden dann mit Gewissheit bewiesen.<sup>126</sup> Allerdings ist diese Form der Erkenntnis nicht, was wir Erkenntnis durch Erfahrung im eigentlichen Sinne nennen würden, da die *demonstratio propter quid* im Grunde auf die Erkenntnis durch evidente Prinzipien reduziert werden kann. Wenn diese Erkenntnis ihren Grund allein in der Erfahrung hätte, wäre sie noch nicht vollkommen. Sie könnte noch durch die Zurückführung auf erste evidente Prinzipien vervollkommen werden. In dieser Hinsicht ist Erkenntnis durch Erfahrung eine erste Form von Erkenntnis, die aber gewissermaßen unsicher und unvollkommen ist.

Die *demonstratio quia* ist, was wir im eigentlichen Sinne als Erkenntnis durch Erfahrung bezeichnen würden. Diese Erkenntnis bleibt als eine Erkenntnis *ut in pluribus* (wie in vielen). Wir können die Aussage nicht auf erste notwendige Prinzipien zurückführen und sie auf diese Weise als notwendig beweisen. Dass diese Aussagen nicht auf evidente Prinzipien zurückzuführen sind, verhindert nicht eine sichere Erkenntnis,

---

<sup>126</sup> Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 236 „Sed ulterius notandum quod quandoque accipitur experientia de conclusione [...] supposita conclusione quia ita est, inquiritur causa talis conclusionis per viam divisionis: et quandoque devenitur ex conclusione experta ad principia nota ex terminis, et tunc ex tali principio noto ex terminis potest conclusio, prius tantum secundum experientiam nota, certius cognosci, scilicet primo genere cognitionis, quia ut deducta ex principio per se noto [...] Et si inventum fuerit per divisionem [...] scietur certissime demonstratione propter quid (quia per causam), et non tantum per experientiam, sicut sciebatur ista conclusio ante inventionem principii.“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

weil sie ihre Sicherheit vom vorher erwähnten Prinzip erhalten, das besagt, dass „die Wirkung in vielen einer nicht freien Ursache die natürliche Wirkung derselben ist“.<sup>127</sup> Scotus kategorisiert die Erkenntnis durch Erfahrung als eine Form von wissenschaftlicher Erkenntnis. Sie ist sicherlich die niedrigste Form von wissenschaftlicher Erkenntnis, kann aber trotzdem als solche angesehen werden. Aufgrund der Sicherheit, die das Prinzip der natürlichen Ursächlichkeit verleiht, ist diese Erkenntnis vielmehr eine Erkenntnis der Potentialität als eine Erkenntnis aktueller Zustände. Was wir tatsächlich durch die Erfahrung erkennen, ist, dass bestimmte Wirkungen auftreten können, wenn bestimmte natürliche Ursachen gegeben sind, bzw. dass bestimmte Ursachen in der Lage sind, bestimmte Wirkungen hervorzurufen.<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 237 „effectus ut in pluribus alicuius causae non liberae, es naturalis effectus eius“ Die Sicherheit einer *demonstratio quia* bei Scotus legt Wolter im Bezug auf die Gottesbeweise dar: Die *demonstratio quia* zählt für Scotus als ein echter Beweis und durch sie erlangen wir deshalb auch eine sichere Erkenntnis. Vgl. A. Wolter, *The „Theologism“ of Duns Scotus*, in: *Franciscan Studies* 7/3 (1947), S. 257-273 und A. Wolter, *The „Theologism“ of Duns Scotus (Part II)*, in: *Franciscan Studies* 7/4 (1947), S. 367-398.

<sup>128</sup> Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 237 „Quandoque autem est experientia de principio, ita quod non contingit per viam divisionis invenire ulterius principium notum ex terminis, sed statim in aliquo ‚vero‘ ‚ut in pluribus‘, cuius extrema per experimentum scitum est frequenter uniri, [...] – nec invenitur medium aliud prius, per quod demonstraretur passio de subiecto propter quod, sed statim in isto sicut primo noto, propter experientias: licet tunc incertitudo et fallibilitas removeantur per istam propositionem ‚effectus ut in pluribus alicuius causae non liberae, es naturalis effectus eius‘, tamen iste est ultimus gradus cognitionis scientificae. Et forte ibi non habetur cognitio actualis unionis extremorum, sed aptitudinalis. Si enim passio est alia res, absoluta, a subiecto, posset sine contradictione separari a subiecto, et expertus non haberet cognitionem quia ista est, sed quia ita aptum natum est esse.“

## 1. Kapitel

Die Sicherheit der Erkenntnis schließt nach Scotus nicht vollkommen die Kontingenz aus, auch wenn wir sagen müssen, dass notwendige Wahrheiten in einem viel tieferen Sinne sicher sind, denn sie verändern sich nicht, sie sind nicht nur unter bestimmten Umständen und bis zu einem bestimmten Punkt wahr, sondern immer und in jeder Situation. Allerdings sind faktische Dinge, die im Moment real sind, aber früher nicht existiert haben oder nicht so waren, oder die morgen vielleicht anders sind, nach Scotus auch mit Sicherheit erkennbar. Wir können mit Sicherheit über den Wahrheitsgehalt einer solchen faktischen und kontingenten Aussage ein Urteil fällen, wenn diese natürlichen ursächlichen Prozessen unterworfen sind, auch wenn die Natur der Sache selbst nicht absolut notwendig ist. Die Erkenntnis durch Erfahrung eröffnet so einen breiteren Bereich der Realität zur Erkenntnis.

### 3.3. DIE SELBSTERKENNTNIS

Die dritte Quelle sicherer Erkenntnis, die Scotus betrachtet, ist die Erkenntnis der eigenen Akte. Die Gewissheit bei der Erkenntnis unserer eigenen Akte ist mit der Sicherheit in der Erkenntnis der ersten Prinzipien vergleichbar. Die Erkenntnis unserer eigenen Akte und Zustände erfolgt unmittelbar und ist evident: Sie bedarf keines Beweises.<sup>129</sup> Die Aussagen über eigene Akte und Zustände besitzen eine Besonderheit: Sie sind evident, aber sie sind auch gleichzeitig kontingent. Ihre Sicherheit stammt nicht aus der Notwendigkeit der Proposition selbst, sondern aus der Unmittelbarkeit des Erkenntnisgegenstandes zum Subjekt. Nach Scotus' Meinung ist die Möglichkeit von kontingenten und trotzdem evidenten Aussagen für die Erkenntnis notwendig, da sonst die Erkenntnis von

---

<sup>129</sup> Vgl. C. Rode, *Zugänge zum Selbst*, 2015, S 174-175



## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

kontingenten Wahrheiten an sich unmöglich wäre.<sup>130</sup> Damit es wirklich Erkenntnis im Bereich des Kontingenten geben kann, muss diese eine gewisse Sicherheit besitzen, aber Kontingentes kann nicht aus einem Notwendigen schlussgefolgt werden, und wenn es keine primären evidenten aber kontingenten Erkenntnisse gibt, führt jede Beweisführung oder jede Argumentation ins Unendliche.<sup>131</sup> Dies gilt für alle Tätigkeiten, die in unserer Macht stehen.<sup>132</sup>

Allerdings ist die Gewissheit bzgl. der eigenen Akte nicht auf ihre Objekte ohne Weiteres übertragbar.<sup>133</sup> Nichtsdestotrotz räumt Scotus eine relative Gewissheit in Bezug auf die Objekte unserer Akte ein. Er argumentiert in dieser Hinsicht gegen die skeptischen Annahmen, und für eine solche Gewissheit auch in der sinnlichen Erkenntnis. Dafür legt er unterschiedliche Gründe vor. An erster Stelle gibt uns die

---

<sup>130</sup> Die Ansicht von Scotus erinnert sicherlich auch an die kantische These der Notwendigkeit von *a priori* synthetischen Urteilen für die Wissenschaft: Vgl. I. Kant, *KrV* B 14-15

<sup>131</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 238 „De tertiis cognoscibilibus, scilicet de actibus nostris, dico quod est certitudo de multis eorum sicut de primis et per se notis [...] Ergo per ipsum, ibi ‚nos vigilare‘ est per se notum sicut principium demonstrationis; nec obstat quod contingens, quia, sicut dictum est alias, ordo est in contingentibus, quod aliqua est prima et immediata, – vel esset processus in infinitum in contingentibus, vel aliquod contingens sequeretur ex causa necessaria, quorum utrumque est impossibile“

<sup>132</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 239 „Et sicut est certitudo de ‚vigilare‘ sicut de per se noto, ita etiam de multis aliis actibus qui sunt in potestate nostra [...]“

<sup>133</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 239 „[...] Licet enim non sit certitudo quod videam album extra positum vel in tali subiecto vel in tali distantia, quia potest fieri illusio in medio vel organo, et multis aliis viis, tamen certitudo est quod video etiam si illusio fiat in organo (quae maxime illusio videtur, puta quando actus fit in ipso organo non ab obiecto praesente, qualis natus est fieri ab obiecto praesente), et ita si potentia haberet actionem suam posita tali positione, vere esset illud ibi quod visio dicitur, sive sit actio sive passio sive utrumque [...]“

## 1. Kapitel

Übereinstimmung der verschiedenen Sinnesvermögen eine gewisse Sicherheit über die Objekte unserer Wahrnehmung.<sup>134</sup> Diese Übereinstimmung kann auch im Fall von unterschiedlichen Einzeldingen oder Einzelereignissen bestehen, die durch ein Sinnesorgan erkannt werden, aufgrund des vorher erwähnten Prinzips, das im Bereich der natürlichen Ursachen seine Geltung hat: Die wiederholte Entstehung eines Eindrucks in einem Sinnesorgan, kann auf ein Objekt zurückgeführt werden, das die natürliche Ursache eines solchen Eindruckes ist.<sup>135</sup> In Fällen, in denen die Sinne nicht übereinstimmen oder sich aufgrund der Umstände irren, ist unser Intellekt in der Lage, ein richtiges Urteil zu fällen, zu unterscheiden, welcher Sinn die Wirklichkeit erkennt, und welcher getäuscht wird. Ggf. kann der Intellekt feststellen, dass die Realität unserer Wahrnehmung derselben nicht entspricht. Dies ist so aufgrund der Unabhängigkeit des Intellekts in seiner Tätigkeit von den Sinnen der Fall, da diese bloß eine Gelegenheit zur Erkenntnis darbieten, aber keine Ursache der intellektuellen Erkenntnis sind.<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 240* „Aut circa tale cognitum eadem opposita apparent diversis sensibus, aut non, sed omnes sensus cognoscentes illud, habent idem iudicium de eo.“

<sup>135</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 241* „Si secundo modo, tunc certitudo habetur de veritate talis cogniti per sensus, et per istam propositionem praecedentem ‚quod evenit in pluribus ab aliquo, illud est causa naturalis eius, si non sit causa libera‘. Ergo cum ab isto, praesente, ‚ut in pluribus‘ evenit talis immutatio sensus, sequitur quod immutatio, vel species genita, sit effectus naturalis talis causae, et ita tale extra erit album vel calidum, vel tale aliquid quale natum est praesentari per speciem, genitam ab ipso ‚ut in pluribus‘.“

<sup>136</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 242* „Si autem diversi sensus habeant diversa iudicia, de aliquo viso extra [...] in talibus est certitudo, quid verum sit et quis sensus erret, per propositionem quiescentem in anima, certiore omni iudicio sensus, et per actus plurium sensuum concurrentes, ita quod semper aliqua propositio rectificat intellectum de actibus sensus, quis sit verus et quis falsus, in qua propositione intellectus non dependet a sensu sicut a causa sed sicut ab occasione.“

## Die Möglichkeit von natürlicher Erkenntnis

Aus dieser Analyse der Möglichkeiten unserer Erkenntnis folgt, dass wir sagen können, dass in der scotischen Konzeption menschliche Erkenntnis prinzipiell möglich ist, und zwar ohne einen göttlichen Einfluss. Die Einführung einer besonderen göttlichen Illumination vermag nicht, das Problem des Skeptizismus zu lösen, und ist daher keine angemessene Antwort auf die Frage, wie wir sichere Erkenntnis erwerben können. Die Erkenntnis, die der Mensch erreichen kann, hat ein hohes Maß an Gewissheit in allen Bereichen unserer Erkenntnis, auch wenn diese Gewissheit in unterschiedlichen Graden vorhanden ist, je nachdem, welchen Ursprung die jeweilige Erkenntnis hat und welches ihr Objekt ist: ein Beweis, eine Wahrnehmung, eine Wahrnehmung seiner selbst, eine Verallgemeinerung von Beobachtungen, etc. Die Reichweite der menschlichen Erkenntnisfähigkeit weitet sich bis zur Gotteserkenntnis hin aus, gewiss nicht in dem, was Gott von den Geschöpfen unterscheidet, aber doch vom Begriff des Seienden ausgehend. Der Mensch kann zu einem Gott eigentümlichen Begriff kommen: dem Begriff des unendlichen Seienden. Und dieser Begriff sagt uns nicht nur, dass Gott ist, sondern auch etwas davon, was Gott ist, auch wenn unsere Gotteserkenntnis sehr beschränkt ist.



## Zweites Kapitel

# Abstraktive und intuitive Erkenntnis

Nachdem wir die Möglichkeit der Erkenntnis nach Scotus untersucht haben und zu dem Schluss gekommen sind, dass wir die Realität erkennen können, was die erste Voraussetzung für die Erklärung der Intentionalität der Erkenntnis ist, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf eine wichtige Unterscheidung der scotischen Erkenntnistheorie, nämlich die Unterscheidung zwischen der abstraktiven und der intuitiven Erkenntnis. Dies ist, wie Dumont bemerkt hat, wahrscheinlich der wichtigste Beitrag Scotus' zur Erkenntnistheorie.<sup>1</sup> Diese Unterscheidung ist von großer Bedeutung innerhalb der Untersuchung der *species intelligibilis*, weil sie den Rahmen definieren wird, innerhalb dessen eine Theorie der *species intelligibilis* möglich und sinnvoll ist.

Diese Unterscheidung ist mehrfach und sehr breit innerhalb der Forschungsliteratur behandelt und diskutiert worden: sowohl in Forschungsarbeiten, die allein dieser Unterscheidung zwischen zwei Formen von Erkenntnis gewidmet sind, als auch bei Arbeiten, die im Allgemeinen die Erkenntnistheorie des Scotus zum Gegenstand haben oder besondere

---

<sup>1</sup> Vgl. S. Dumont, *John Duns Scotus*, in: J. Garcia, T. Noone (Hrsg.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2002, S. 353-369, S. 364.

## 2. Kapitel

Aspekte derselben behandeln.<sup>2</sup> Bei dieser Arbeit bildet die Unterscheidung zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis nicht den Kern der Untersuchung, sondern stellt nur eine notwendige Voraussetzung dar, um den Kontext zu bestimmen, in dem die Theorie der *species intelligibilis* ihre Gültigkeit hat. Daher werde ich im Folgenden nicht in aller Tiefe und Ausführlichkeit die Bedeutung dieses Aspekts der Erkenntnistheorie des Duns Scotus darstellen und auch nicht auf die Schwierigkeiten, die mit dieser Theorie verbunden sind, eingehen, auch wenn ich sicherlich einige davon erwähnen werde. Diese Unterscheidung ist nämlich nicht unproblematisch. Die genaue Differenzierung und die Bestimmung der Unterscheidungsmerkmale beider Formen der Erkenntnis ist eine vielfach diskutierte Frage, nicht nur in der Sekundärliteratur sondern auch unter den Zeitgenossen von Duns Scotus und unter späteren scholastischen Denkern, die diese Differenz auf unterschiedliche Weise aufgefasst haben. Die Komplexität der Unterscheidung zwischen *cognitio abstractiva* und *cognitio intuitiva* kann nicht an dieser Stelle ausgeschöpft

---

<sup>2</sup> Um nur einige der wichtigsten Arbeiten in dieser Richtung zu nennen: M. Chabada, *Cognitio intuitiva et abstractiva*, 2005; L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979; R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014; S. Dumont, *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*. in: *Speculum* 64 (1989). S. 579–599; T. Torrance, *Intuitive and Abstractive Knowledge from Duns Scotus to John Calvin*, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 Sept. 1966 celebrati*, (Studia Scholastico-Scotistica Bd. 4) Romae, Commissionis Scotisticae, 1968. S. 291–305; S.J. Day, *Intuitive cognition. A key to the significance of the later Scholastics*, New York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1947; R. Messner, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus. Mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles*, Freiburg, Herder, 1942; G. Pini, *Scotus on Intuitive and Abstractive Cognition*, in: J. Hause (Hrsg.), *Debates in Medieval Philosophy. Essential Readings and Contemporary Responses*, London, Routledge, 2014, S. 348–365.

## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

werden. Allerdings bedarf es der Behandlung einiger mit dieser Differenzierung zusammenhängenden Probleme, die hauptsächlich in irgendeiner Weise die Fragestellung dieser Arbeit betreffen. Andere Probleme, die spezifisch zum Bereich der Unterscheidung zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis gehören, werden lediglich erwähnt werden, da sie nichts Wesentliches zur Lösung des zentralen Problems dieser Arbeit beitragen können.

Das Problem der Differenzierung von zwei grundsätzlich verschiedenen Formen des Zugangs vom Intellekt zum Objekt wird uns sicherlich einige Schlüssel bieten, um die Rolle der *species intelligibilis* innerhalb der Erkenntnis zu verstehen und auch ihre Beziehung zu anderen wichtigen Entitäten und Begriffen der scotischen Erkenntnistheorie zu bestimmen. Dies werden wir aber im Detail im späteren Verlauf der Arbeit darlegen. Die Auseinandersetzung mit den Formen des Zugangs, den unser Intellekt zur Realität hat, setzt natürlich eine positive Antwort auf die Frage eines grundsätzlichen Zugangs zu ihr voraus – eine Frage die wir im vorausgehenden Kapitel beantwortet haben. Andererseits verraten die Arten des Zugangs unterschiedliche Aspekte der scotischen Konzeption bzgl. der Beziehung zwischen Intellekt und Objekt, die durch die Erkenntnis zustandekommen, und können uns evtl. zu Beantwortung der Frage verhelfen, ob die Erkenntnis überhaupt als eine Beziehung verstanden werden kann. Außerdem gibt uns diese Unterscheidung einige Kriterien an die Hand, mit denen wir die Elemente bestimmen können, die eine entscheidende Rolle in der Definition einer solchen Beziehung spielen.

Scotus setzt die Verschiedenheit von abstraktiver und intuitiver Erkenntnis in der Behandlung der unterschiedlichen Probleme der Erkenntnistheorie voraus, setzt sich aber nur an wenigen Stellen ausführlich damit auseinander, hauptsächlich an drei Stellen seiner Werke: einerseits im *Quodlibet* 13, andererseits im

## 2. Kapitel

Sentenzenkommentar, in der *Ordinatio* II d. 3 p. 2 q. 2 n. 318-323<sup>3</sup> und in *Ordinatio* IV d. 45 q. 2 n. 62-67<sup>4</sup>. Der Kontext, in dem er sich mit der Unterscheidung dieser beiden Formen von Erkenntnis auseinandersetzt, zeigt uns zwei Besonderheiten in der Behandlung des Problems: Der Kontext ist fast immer ein theologisches Problem,<sup>5</sup> bis auf den Text der *Quaestiones Quodlibetales*, der diese Problematik im Rahmen einer philosophischen Frage behandelt, nämlich der Frage nach dem absoluten oder relativen Charakter der Akte unserer geistigen Vermögen (gemeint sind der Wille und der Intellekt), behandelt. Die *Quaestiones Quodlibetales* ausgenommen, dient die Unterscheidung zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis in den restlichen Texten der Lösung eines theologischen Problems: die Erkenntnis der Engel und die Erkenntnis der menschliche Seele nach dem Tod, vor allem als getrennte Seele. Es handelt sich sicherlich nicht um ausschließlich theologische Probleme, denn sie haben einen gewissen philosophischen Charakter und können auch

---

<sup>3</sup> Eine Parallelstelle gibt es in *Lect.* II d. 3 p. 2 q. 2 n. 285-290. An beiden Stellen begründet Scotus die Unterscheidung mit ähnlichen Argumenten. In *Rep.* II d. 3 q. 4 erwähnt Scotus den Unterschied zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis, erklärt ihn aber nicht. Er beschränkt sich in dieser *Quaestio* darauf, die Frage zu beantworten, ob die Engeln eine distinkte Erkenntnis über die Wesenheit Gottes auf natürliche Weise erlangen können, und dies spezifisch im Bezug auf die intuitive und die abstraktive Erkenntnis. Vgl. *Rep.* II d. 3 q. 4 n. 3.

<sup>4</sup> Scotus erwähnt diese Unterscheidung auch in *Rep.*, II d. 45 q. 2 n. 16. An dieser Stelle stellt er aber die Unterscheidung nicht ausführlich dar, sondern beschränkt sich darauf, dafür zu argumentieren, dass die abgetrennte Seele sowohl intuitiv als auch abstraktiv neue Erkenntnisse erwirbt.

<sup>5</sup> Brown stellt die gesamte Debatte über die abstraktive und intuitive Erkenntnis vor diesen theologischen Hintergrund, und erklärt warum dieser entscheidend ist: wir verfügen über keine Evidenz von intuitiver Erkenntnis in diesem Leben. Vgl. S. Brown, *The medieval Background to the Abstractive vs. Intuitive Cognition Distinction*, in: J. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, 2000, S. 79-92. S. 79.



## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

außerhalb der Theologie betrachtet werden. Allerdings ist der authentisch spezifische Kontext in den scotischen Schriften ein theologischer. Die Frage bzgl. der Erkenntnis unserer Seele nach dem Tod ist aufgrund des Problems der Erkenntnis Gottes nach dem Tod (*visio beatifica*) von großer Bedeutung innerhalb der Theologie.

Aufgrund des Kontextes, in dem die Unterscheidung präsentiert wird, ist das primär intendierte Thema die intuitive Erkenntnis: es geht nämlich um die Gottesschau, die grundsätzlich verschieden ist von der menschlichen Erkenntnis in diesem Leben, genauso ist die Erkenntnis der Engel unterschiedlich von der menschlichen Erkenntnis. Die Diskussionen in den scotischen Texten haben Probleme zum Gegenstand, wie: Inwiefern ist die Erkenntnis der abgetrennten Seele von der Erkenntnis des Menschen im Diesseits unterschiedlich? oder: Ist eine solche Form von Erkenntnis auch in diesem Leben möglich? Die intuitive Erkenntnis als Schwerpunkt der Untersuchung stellt daher die zweite Besonderheit der Auseinandersetzung mit dieser Problematik in diesen scotischen Texten. Dass wir in diesem Leben abstraktiv erkennen können, oder dass der Mensch grundsätzlich zu einer solchen Erkenntnis fähig ist, ist unumstritten. Allerdings ist die Möglichkeit einer intuitiven Erkenntnis nicht unproblematisch, da wir zumindest auf dem ersten Blick keine Erfahrung einer intellektuellen Intuition haben. Nichtsdestotrotz spielt die abstraktive Erkenntnis auch eine wichtige Rolle in diesen Textstellen, vor allem deshalb, weil eine abstraktive Erkenntnis im Fall eines nicht materiellen Wesens (sei es ein rein geistiges Wesen, wie die Engel, oder die vom Leib abgetrennte Seele) alles andere als selbstverständlich ist. Diese Schwierigkeit führt natürlich auch zu der Frage: Inwieweit gibt es abstraktive Erkenntnis bei der abgetrennten Seele? Unabhängig vom Kontext, in dem die Unterscheidung erläutert wird, und des besonderen Schwerpunktes der Erklärung, der auf der intuitiven Erkenntnis

## 2. Kapitel

zu liegen scheint, kann uns die Analyse dieser Texte helfen, die Unterscheidung von abstraktiver und intuitiver Erkenntnis genauer zu verstehen.

Für die Untersuchung dieser beiden Erkenntnisformen müssen wir zunächst die Fragen beantworten, von welcher Art der Unterscheidung wir hier sprechen, und worauf sie gründet. Der erste Teil dieses Kapitels wird diese beiden Fragen zum Gegenstand haben. Darauf folgend werden wir zunächst die intuitive und dann die abstraktive Erkenntnis behandeln. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen bzgl. dieser zwei Formen der Erkenntnis zwei wichtige Fragen: 1. welches das Objekt von jeder dieser Formen der Erkenntnis ist und 2. welche Art des Zugangs wir durch diese unterschiedlichen Erkenntnisformen zum Objekt haben. Zum Schluss werden einige Folgen aus dieser Untersuchung gezogen, die die Fragestellung dieser Arbeit betreffen. Aufgrund des Themas dieser Arbeit werde ich eine ausführliche Behandlung der für Scotus im Kontext der damit im Zusammenhang stehenden theologischen Probleme besonders wichtigen Frage nach der Möglichkeit der intuitiven Erkenntnis im Diesseits und Jenseits von der jetzigen Untersuchung auslassen. Diese Frage stellt eine sehr komplexe Problematik dar, die einer abgesonderten Darstellung bedürfte. Eine solche Behandlung des Problems würde uns zu weit führen und ist für die zentrale Fragestellung dieser Arbeit nicht von Bedeutung. Daher wäre eine Auseinandersetzung mit dem genannten Problem nicht zielführend.

### **1. DIE UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN ABSTRAKTIVER UND INTUITIVER ERKENNTNIS**

#### **1.1. DIE ART DER UNTERSCHIEDUNG**

Bevor wir konkret diese zwei Formen der Erkenntnis behandeln und charakterisieren, stellt sich die Frage, mit

## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

welcher Art von Unterscheidung wir es zu tun haben, bzw. welches das Unterscheidungskriterium ist: Ist es eine Unterscheidung der Erkenntnisobjekte? Oder handelt es sich vielmehr um eine Unterscheidung der Natur der verschiedenen Erkenntnisakte? Haben wir es mit verschiedenen Relationen der Erkenntnis zu ihrem Objekt zu tun? Oder ist es eher eine Frage des Entstehungsprozesses des Erkenntnisaktes, die dafür entscheidend ist? Liegt der Unterschied an der Ursache der Erkenntnis? Oder an etwas anderem? Eine Klassifizierung von verschiedenen Erkenntnisformen nach solchen Kriterien ist denkbar, aber nicht alle liegen der scotischen Unterscheidung zugrunde.

Um die Frage nach der Art der Unterscheidung, die uns aktuell beschäftigt, zu beantworten, haben wir einerseits den Text der *Quaestiones Quodlibetales*,<sup>6</sup> wo Scotus explizit die Frage stellt, andererseits kann eine Analyse des Kontextes, in dem die Unterscheidung von zwei Erkenntnisformen dargestellt wird, auch Anhaltspunkte bieten, um die scotische Antwort zu ergänzen oder zu vertiefen.

In der Fassung des *Quodlibet* geht Scotus auf diese Unterscheidung im Kontext der Erklärung über die Beziehung des Erkenntnisaktes zum Objekt ein.<sup>7</sup> Diese Tatsache deutet bereits darauf hin, dass es sich um einen Unterschied handelt, der die Beziehung vom Akt zum Objekt betrifft. Allerdings geht Scotus ausdrücklich auf diese Frage im Text des *Quodlibet*

---

<sup>6</sup> Es handelt sich um das *Quodl.* 13. Dort stellt Scotus die Frage, ob die Akte der Erkenntnis und des Wollens wesentlich absolut oder relativ sind: *Quodl.* 13 n. 1 „Utrum actus cognoscendi et appetendi sint essentialiter absoluti vel essentialiter relativi.“

<sup>7</sup> *Quodl.* 13 n. 2 „Ubi tria sunt videnda. Primo, quod in omni intellectione, et generaliter operatione quacunque, de qua loquimur, est aliqua entitas absoluta. Secundo, qualiter illud absolutum habeat aliquam relationem ad obiectum sibi annexam [...]“

## 2. Kapitel

ein. Scotus fragt explizit: „Wie unterscheiden sie sich?“.<sup>8</sup> Um diese Frage zu beantworten, werden unterschiedliche Möglichkeiten zur Betrachtung vorgestellt. Scotus lehnt ab, dass der Unterschied ein numerischer ist. Der Grund dafür ist, dass zwei Akzidenzen einer selben Art nicht in demselben Subjekt gleichzeitig sein können.<sup>9</sup> Das Vorhandensein eines abstraktiven Erkenntnisaktes im Intellekt würde daher die Möglichkeit des Erwerbs eines intuitiven Erkenntnisaktes aufheben. Es kann sich aber auch nicht um einen spezifischen Unterschied handeln, denn dieser Unterscheid müsste sich in dem Fall auf Seiten des Vermögens oder des Objekts befinden, die den Akt spezifisch bestimmen. Aber in diesen beiden Formen von Erkenntnis sind sowohl das Vermögen – nämlich der Intellekt – als auch das Objekt identisch,<sup>10</sup> denn dasselbe Objekt kann sowohl intuitiv als auch abstraktiv erkannt werden. Die Unterscheidung zwischen der intuitiven und der abstraktiven Erkenntnis ist keine Unterscheidung der Objekte unserer Erkenntnis.<sup>11</sup> Trotzdem räumt Scotus ein, dass es einen gewissen Unterschied in den Objekten beider Erkenntnisformen gibt.<sup>12</sup> Dies werden wir später genauer erklären.

---

<sup>8</sup> *Quodl.* 13 n. 8 „quomodo distinguerentur“

<sup>9</sup> *Quodl.* 13 n. 8 „[...] Quaero tunc quomodo distinguerentur, non numero tantum, quia duo accidentia eiusdem speciei non possunt esse in eodem subiecto simul [...]“

<sup>10</sup> *Quodl.* 13 n. 8 „[...] nec specie: quia sive actus cognitionis accipiat speciem a potentia, sive ab objecto, cum hic sit eadem potentia, et idem obiectum, non poterit poni differentia specifica [...]“

<sup>11</sup> *Quodl.* 13 n. 10 „Ad secundum concedi potest, quod sint duae cognitiones eiusdem obiecti simul, sic quod non distinguatur obiectum ab objecto, sicut essentia ab existentia [...]“

<sup>12</sup> *Quodl.* 13 n. 10 „[...] licet inter ista sit aliqua distinctio obiecti, tamen non sufficiens ad propositum: quia etiam ipsa existentia potest cognosci cognitione abstractiva [...]“

## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

Die Unterscheidung zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis wird *de facto* oft auf eine Unterscheidung von Vermögen, nach dem Prinzip „wir erkennen (*intelligimus*) das Universale, und erfahren (*sentimus*) das Einzelne“<sup>13</sup> reduziert. Und die Unterscheidung von Vermögen in diesem Sinne – die Tätigkeiten (erkennen und erfahren) können auf verschiedene Vermögen zurückgeführt werden – impliziert eine Unterscheidung der Objekte. Diese Reduktion des Unterschieds zwischen zwei Formen von Erkenntnis auf einen Unterschied ihrer Objekte rührt aus der Verschiedenheit der sinnlichen und geistigen Vermögen und impliziert eine notwendige Hierarchie in den Tätigkeiten, da die geistigen Vermögen vollkommener sind.<sup>14</sup> Scotus betrachtet im Gegensatz dazu die Erkenntnis des Einzelnen als eine Vollkommenheit. Dass die Erkenntnis des Einzeldings eine Vollkommenheit darstellt, impliziert für Scotus unvermeidlich die Zuschreibung einer solchen Fähigkeit dem Intellekt. Der Intellekt ist nämlich ein vollkommeneres Vermögen als alle sinnlichen Erkenntnisvermögen, daher kommen ihm alle Vollkommenheiten zu, die im Bereich der niederen Vermögen zu finden sind.<sup>15</sup> Der Unterschied kann also nicht auf ein unterschiedliches Vermögen zurückgeführt werden, denn der Intellekt ist

---

<sup>13</sup> *Quodl.* 13 n. 9 „Ad primum illorum dici potest, quod distinctio, quae ponitur communiter inter cognitionem intellectivam, et sensitivam ex parte obiecti, puta, quod intelligimus universale: sentimus singulare [...]“

<sup>14</sup> *Quodl.* 13 n. 9 „[...] sed debet intelligi distinctio intellectus a sensu, sicut potentiae superioris cognitivae ab aliqua cognitiva subordinata sibi, et per consequens, quod potentia superior possit etiam perfectiori modo obiectum illud cognoscere, et sub eadem ratione cognoscibilitatis ex parte obiecti [...]“

<sup>15</sup> *Quodl.* 13 n. 8 „[...] quia quicquid est perfectionis in cognitione, magis potest competere cognitioni intellectivae, quam sensitivae: nunc autem posse attingere obiectum in se realiter perfectionis est, ubi non vilesceret potentia attingentis propter imperfectionem obiecti: ergo intellectus potest habere actum, quo sic attingat obiectum in sua reali existentia, saltem illud obiectum quod est nobilius tali intellectu, vel aequè nobile [...]“

## 2. Kapitel

indifferent gegenüber diesen beiden Formen der Erkenntnis: Er ist prinzipiell imstande, sowohl abstraktiv, als auch intuitiv, zu erkennen.<sup>16</sup>

Die Verschiedenheit von abstraktiver und intuitiver Erkenntnis ist weder eine Unterscheidung von Objekten der Erkenntnisakte noch eine Unterscheidung, die auf die Vermögen zurückzuführen ist: Scotus behauptet eindeutig, dass beide Formen der Erkenntnis dem Intellekt zukommen.<sup>17</sup> Der Intellekt muss außerdem zur intuitiven Erkenntnis fähig sein, weil dies die Voraussetzung für eine mögliche Schau Gottes (*visio Dei*) im Jenseits ist.<sup>18</sup> Es geht nämlich weder um die Entgegensetzung von Intellekt und Sinnesvermögen noch um eine Gegenüberstellung von Universalem und Einzelding.

Den Kontext für den Text im zweiten Buch der *Ordinatio* stellt eine primär theologische Frage dar: ob die Engel die Wesenheit Gottes distinkt erkennen können.<sup>19</sup> Die Frage mündet in eine Diskussion über die Notwendigkeit einer *species intelligibilis* bei den Engeln für die Erkenntnis im Allgemeinen und im Besonderen für die Erkenntnis Gottes, oder der Wesenheit Gottes. Die Frage an sich – obwohl sie

---

<sup>16</sup> *Quodl.* 13 n. 9 „[...] sed non propter hoc intellectus determinatur ad cognoscendum obiectum sub modo opposito: quia indifferens est ad cognoscendum ipsum sub utroque modo.“

<sup>17</sup> *Quodl.* 13 n. 8 „[...] Consimilis distinctio probari potest in cognitione intellectiva [...]“

<sup>18</sup> *Quodl.* 13 n. 8 „[...] Hoc probatur primo, quia patet quod aliqua potest esse intellectio non existentis; aliqua etiam potest esse obiecti existentis, ut existentis: quia talem habebit beatus de obiecto beatifico alioquin posset aliquis esse beatus in obiecto, esto per impossibile, ipsum non esset existens, de quod dicitur habere claram visionem, sive facialem: propter hoc, quod actus eius cognoscendi tendit in illud, ut in se praesens in propria existentia actuali [...]“

<sup>19</sup> *Ord.* II d. 3 p. 2 q. 2 „Utrum angelus habeat notitiam naturalem distinctam essentiae divinae“

## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

genuin theologisch ist – und vor allem die konkrete Herangehensweise haben bedeutsame philosophische und konkret erkenntnistheoretische Folgen. Scotus behandelt diese Problematik aus einer nicht rein theologischen Perspektive, sondern argumentiert auch philosophisch, was eine Auseinandersetzung mit dieser Textstelle als sinnvoll erscheinen lässt. Der Text der *Ordinatio* widerspricht dieser Aussage des *Quodlibet* nicht. De facto spricht Scotus von einer abstraktiven und einer intuitiven Erkenntnis des Objektes, und bezieht sich in beiden Fällen auf dasselbe Objekt,<sup>20</sup> was klar macht, dass es sich nicht um eine Unterscheidung des Objektes an sich handelt. Dasselbe Objekt ist nämlich intuitiv und abstraktiv erkennbar. Der Text im vierten Buch der *Ordinatio* trägt nicht zur Beantwortung dieser Frage bei, da er sich hauptsächlich mit den Ursachen beider Formen von Erkenntnis beschäftigt.

Aus dieser Analyse geht hervor, dass im Gegensatz zu dem, was Perler, als er Ockhams und Scotus' Unterscheidung miteinander vergleicht, und Beckmann behaupten, dass die Unterscheidung zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis für Scotus weder eine Unterscheidung der Erkenntnisobjekte noch eine Unterscheidung der Erkenntnisvermögen darstellt.<sup>21</sup> Sie kann auch keinesfalls auf eine Unterscheidung der Objekte oder der Vermögen zurückgeführt werden. Um welche Art der Unterscheidung handelt es sich denn? Welches ist dann das Unterscheidungskriterium dieser zwei Formen der Erkenntnis?

---

<sup>20</sup> *Ord.* II d. 3 p. 2 q. 2 n. 318 „Ad quaestionem igitur respondeo aliter. Primo distinguo de duplici intellectione: potest enim esse aliqua cognitio obiecti secundum quod abtrahit ab omni existentia actuali, et potest esse aliqua eius secundum quod existens et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali.“

<sup>21</sup> Vgl. D. Perler, *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, (Quellen und Studien zur Philosophie Bd. 33) Berlin/New York, De Gruyter, 1992, S. 247; J. Beckmann, *Wilhelm von Ockham*, München, Beck, 2010, S. 50.

## 2. Kapitel

Der subtile Doktor beantwortet mit Deutlichkeit diese Frage im *Quodlibet* 13: Abstraktive und intuitive Erkenntnis unterscheiden sich spezifisch aufgrund der *ratio formalis motiva hinc, inde*.<sup>22</sup> Die *ratio formalis motiva* kann als bewegendes Prinzip des Intellekts verstanden werden.<sup>23</sup> Mit diesem Unterscheidungsmerkmal für diese zwei Arten der Erkenntnis ist daher keinesfalls die These eines bloß passiven Verhaltens des Intellekts im Erkenntnisprozess verbunden, da als bewegendes Prinzip nicht unbedingt eine Wirkursache der Erkenntnis verstanden werden muss, und die ursächliche Beteiligung (unter welcher Kategorie von Ursache sie auch klassifiziert werden mag), die Mitwirkung anderer Ursachen nicht ausschließt. Aus diesem Grund kann dieses formale bewegende Prinzip der Erkenntnis nicht mit der Ursache derselben identifiziert werden.

Das bewegende Prinzip kann materiell genau dasselbe sein, z.B. derselbe Baum, als Objekt unser Erkenntnis, aber das formale Prinzip, das eine abstraktive Erkenntnis verursacht, ist ein anderes als das Prinzip, das eine intuitive Erkenntnis verursacht. Unter der *ratio formalis motiva* der Erkenntnis soll das formale Objekt derselben verstanden werden, wie die scotische Erklärung klar macht: im Fall der intuitiven Erkenntnis ist es das existierende Objekt selbst als solches, als Existierendes; und im Fall der abstraktiven Erkenntnis ist

---

<sup>22</sup> *Quodl.* 13 n. 10 „[...] Dicentur igitur cognitiones distinctae, et hoc secundum speciem propter rationes formales motivas hinc, inde [...]“

<sup>23</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Pierce)*, (Paradeigmata Bd. 9) Hamburg, Meiner, 1990, S. 156-157.



## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

es die *species intelligibilis*, welche das Objekt in seiner Wesenheit beinhaltet und repräsentiert.<sup>24</sup>

Der Unterschied zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis ist nach Scotus dementsprechend primär, ein Unterschied des formalen bewegenden Prinzips der Erkenntnis, wie Honnefelder beteuert.<sup>25</sup> Allerdings hat diese Unterscheidung der bewegenden Prinzipien bei der abstraktiven und der intuitiven Erkenntnis drei Folgen, die Unterscheidungsmerkmale für diese zwei Formen von Erkenntnis darstellen: Das formale Objekt beider Erkenntnisformen ist unterschiedlich, denn das bewegende Prinzip, wie Scotus erklärt, ist das Objekt selbst. Die zweite Folge ist, dass die Beziehung des Erkenntnisaktes zu seinem Objekt eine andere sein muss.<sup>26</sup> Die dritte und letzte Folge der Unterscheidung ist, dass der Intellekt einen anderen Zugang zum Objekt hat, um die unterschiedlichen formalen Aspekte desselben erfassen zu können. Dies werden wir im weiteren Verlauf des Kapitels in Bezug auf jede dieser Formen der Erkenntnis sorgfältig erklären.

### 1.2. DER GELTUNGSBEREICH DER UNTERSCHIEDUNG

An zweiter Stelle, und bevor wir die Unterscheidungsmerkmale von abstraktiver und intuitiver Erkenntnis im Detail betrachten, ist es notwendig genau darzulegen, welchen Bereich der Erkenntnis diese Unterscheidung genau betrifft. Scotus setzt sich mit dieser Frage nicht explizit auseinander. Allerdings

---

<sup>24</sup> *Quodl.* 13 n. 10 „[...] cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva obiective, in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid, in quod res habet esse cognoscibile: sive sit causa virtualiter continens rem, ut cognoscibile, sive ut effectus, puta species, vel similitudo repraesentative continens ipsum, cuius est similitudo.“

<sup>25</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 230-231.

<sup>26</sup> Vgl. C. Rode, *Zugänge zum Selbst*, 2015, S. 179.

## 2. Kapitel

weist seine Behandlung und die Definition selbst von intuitiver und abstrakter Erkenntnis darauf hin, dass es sich um einen die Begriffsbildung (*apprehensio simplex*) betreffenden Unterschied handelt. Die moderne Bezeichnung „Begriffsbildung“ ist in der scotischen Erkenntnistheorie keine treffende Bezeichnung für diese erste Tätigkeit des Intellekts, denn das Wort „Begriffsbildung“ bezieht sich auf die Abstraktion von Allgemeinbegriffen, was natürlich die intuitive Erkenntnis auslöst. Der lateinische Ausdruck ist viel treffender: Es geht um ein einfaches Erfassen eines Inhalts. Es handelt sich um einfaches Erfassen, weil dieses ein einfacher Akt ist, durch den ein Inhalt erfasst wird. Dies setzt eine Entsprechung von Denken und Wirklichkeit voraus.<sup>27</sup> Im Prinzip kann man sagen, dass das Objekt dieser Tätigkeit ein einfacher Inhalt ist, auch wenn es sich nicht immer um ein schlechthin Einfaches handelt.<sup>28</sup> Es ist vielmehr ein Inhalt, der auch, wenn er zusammengesetzt sein mag, doch eine gewisse Einheit besitzt, so dass er durch einen einzigen Erkenntnisakt begriffen werden kann. Dieses Begreifen des Inhalts muss keinesfalls vollkommen und vollständig sein: Es ermöglicht eine Analyse des Inhalts, die eine spätere separate Erfassung der Teile zulässt, aus denen das Ganze zusammengesetzt ist.<sup>29</sup> Dies ist es, was einen konfusen von einem distinktiv Erkenntnisakt unterscheidet.<sup>30</sup> Die logische Folge von diesem

---

<sup>27</sup> Dies ist, was in der Fachliteratur als noetisch-noematischer Parallelismus bezeichnet wird. Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 168 ff.

<sup>28</sup> Zum Unterschied zwischen einfachen und schlechthin einfachen Begriffen bei Scotus siehe: L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 152-153.

<sup>29</sup> In dieser Hinsicht hat Meier-Oeser Recht, wenn er sagt, dass ein einfaches Erfassen nicht unbedingt das Erfassen eines Einfachen bedeutet. Vgl. S. Meier-Oeser, *The intersubjective sameness of mental concepts in late Scholastic thought*, in: Klima, Gyula (Hrsg.), *Intentionality, Cognition and Mental Representation* 2014, S. 287-322, S. 311-312.

<sup>30</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 154-155.

## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

Parallelismus zwischen dem Akt und dem Inhalt des Aktes ist, dass schlechthin einfache Inhalte nur distinkt erfasst werden können.<sup>31</sup>

Obwohl die gesamte scotische Theorie darauf hinweist, dass sie zwei Formen des Erfassens darstellt, und dies auf den ersten Blick evident zu sein scheint, ist dies nicht unbedingt selbstverständlich. In den unterschiedlichen Erkenntnistheorien der Hochscholastik wird gemäß der aristotelischen Lehre zwischen drei Tätigkeiten des Intellekts,<sup>32</sup> in denen die Erkenntnis der Wirklichkeit und konkret auch die Wissenschaft vollendet werden:<sup>33</sup> einfaches Erfassen (*apprehensio simplex*), Urteilsbildung (*intellectus componens et dividens/iudicare*) und Schlussfolgern (*discurrere/syllogizare*). Es ist nämlich nicht selbstverständlich, dass es sich um zwei Formen von Erfassen geht, da die intuitive Erkenntnis, wie z.B. Ockham sie versteht,

---

<sup>31</sup> *Lect.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 75 „Probatio: ens non potest cognosci nisi distincte, quia non est resolubile in plures conceptus priores [...]“

<sup>32</sup> Diese drei Tätigkeiten werden z.B. bei Thomas von Aquin unterschieden. Siehe: *De veritate* q. 10 a. 8 co. „[...] Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa [...]“ und *Super sent.* lib. 4. d. 15 a. 1 qc. 1 co. „[...] Habet autem ratio duos actus, etiam secundum quod est speculativa. Primus est componere et dividere; et iste actus rationis exprimitur ore per orationem, quam philosophus in I *Periherm.* describit. Secundus actus rationis est discurrere de uno in aliud innotescendi causa; et secundum hoc syllogismus oratio quaedam dicitur [...]“. Bei Ockham finden wir auch diese Einteilung, nach der die *Summa logicae* aufgebaut ist: im ersten Buch werden die Termini behandelt, im zweiten die Propositiones und im dritten die Beweisformen. Vgl. Ockham, *SL* prol. Epistula Proemialis [OP I S. 5] „Logicae igitur considerationis continentiam proseguendo a terminis ut a prioribus exordium assumendum est; deinde de propositionibus, postremo de syllogismis et aliis speciebus argumentationis perscrutatio subsequetur.“

<sup>33</sup> Diese drei Tätigkeiten des Intellekts werden vom Aufbau des Organon des Aristoteles, also seiner logischen Schriften, abgeleitet, wo er das Denken und die Sprache in Termini, Urteilen und Syllogismen aufteilt und analysiert. Siehe: Aristoteles, *Kat.*, *Perih.*, *Anal. pri.* und *Anal. post.*

## 2. Kapitel

vielmehr einem Urteil ähnelt als einem Erfassen, weil Ockham die intuitive Erkenntnis als eine Erkenntnis des Dinges mit Existenz definiert, sei es, dass sie gegeben ist, oder nicht.<sup>34</sup> Trotzdem versteht auch Ockham die intuitive Erkenntnis als ein einfaches Erfassen – wobei Ockham den Unterschied zwischen Erfassen und Urteilen auch auf andere Weise definiert, als Scotus<sup>35</sup> – aber das Unterscheidungsmerkmal ist, dass eine intuitive Erkenntnis hinreichend für das Fällende eines Urteiles bzgl. der Existenz oder Nichtexistenz eines Dinges ist.<sup>36</sup> Allerdings ist das einfache Erfassen nach Scotus die Erkenntnis eines Objekts oder eines Inhalts durch einen einfachen Erkenntnisakt. Und dies lässt die intuitive Erkenntnis auch zu, weil es sich nicht um eine Tätigkeit, durch die wir das Objekt mit Existenz erkennen, im Gegensatz zur abstraktiven Erkenntnis, wo wir dieses ohne Existenz erfassen, sondern es

---

<sup>34</sup> Ockham, *Super Sent.* I prol. q. 1 a. 1 n. 38 [OT I S. 36] „[...] Et ita notitia intuitiva secundum se et necessario non plus est existentis quam non existentis nec plus respicit existentiam quam non-existentiam rei, sed respicit tam existentiam quam non-existentiam rei, per modum prius declaratur [...]“

<sup>35</sup> Ockham, *Super Sent.* I prol. q. 1 a. 1 n. 2 [OT I S. 16] „Est igitur prima distinctio ista, quod inter actus intellectus sunt duo actus, quorum unus est apprehensivus; et est respectus cuiuslibet, quod potest terminare actum potentiae intellectivae, sive sit complexum sive incomplexum [...]“

<sup>36</sup> Ockham, *Super Sent.* I prol. q. 1 a. 1 n. 21 [OT I S. 31] „Sed distinguuntur per istum modum, quia notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non, quod, si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae [...]“ Für eine ausführliche Darstellung des Unterschieds von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis bei Ockham siehe: J. Beckmann, *Wilhelm von Ockham*, 2010, S. 49 ff. Für einen Vergleich von der Lehre der intuitiven und abstraktiven Erkenntnis bei Scotus und Ockham siehe: J.F. Boler, *Intuitive and abstractive cognition*, in: N. Kretzmann et al. (Hrsg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism: 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, S. 460-482.

## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

ist vielmehr die Erkenntnis des Objekts als Existierendes und insofern es existiert. So wird das Objekt in seiner Existenz als eine Einheit erkannt.<sup>37</sup> In der intuitiven Erkenntnis wird das existierende Seiende als ein *simul totum* erfasst, wie Honnefelder erklärt. Das Objekt verliert daher nicht an Einfachheit, wenn es intuitiv erkannt wird.<sup>38</sup>

Die Problematik des Geltungsbereiches der Unterscheidung besteht nicht nur vonseiten der intuitiven Erkenntnis, die als eine propositionale Erkenntnisform verstanden werden könnte, sondern auch vonseiten der abstraktiven Erkenntnis, die oft als eine diskursive Form von Erkenntnis aufgefasst wird. Aber, wie Day festhält, ist die abstraktive Erkenntnis nach Scotus keine diskursive Form von Erkenntnis,<sup>39</sup> sondern gehört ohne Zweifel zum Bereich der *apprehensio simplex*.<sup>40</sup> Die abstraktive Erkenntnis ist keine Form von Erkenntnis, durch die wir aus verschiedenen Fällen oder unterschiedlichen Aussagen über Dinge auf die Beschaffenheit von bestimmten Arten von Dingen schließen können. Sie ist keine induktive Erkenntnisform: Wir erkennen die Wesenheit oder die Natur der realen Seienden nicht durch die Beobachtung der Einzeldinge, so dass wir eine Aussage über das Wesen der Dinge schlussfolgern könnten. Und sie stellt auch keine Form deduktiver Erkenntnis dar. Wenn dies der Fall wäre, wäre die abstraktive Erkenntnis propositional. Sie ist es aber nicht. Sowohl die Analyse der abstraktiv erkannten Inhalte als auch ihre Anwendung auf Einzeldinge kann zu einer propositionalen

---

<sup>37</sup> Ord. II d. 3 p. 2 q. 2 n. 318 „[...] et potest esse aliqua eius secundum quod existens et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali.“

<sup>38</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 252

<sup>39</sup> Ord. II d. 3 p. 2 q. 2 n. 321 „[...] ‚intellectionem intuitivam‘; non prout ‚intuitiva‘ distinguitur contra discursivam (sic enim aliqua ‚abstractiva‘ est intuitiva), sed simpliciter ‚intuitivam‘, eo modo quo dicimur intueri rem sicut est in se.“

<sup>40</sup> Vgl. S.J. Day, *Intuitive cognition*, 1947, S. 137-138

## 2. Kapitel

Erkenntnis führen, die durch das Fällen eines Urteils erfolgt und sich in einem Satz oder einer Proposition ausdrückt. Aber sowohl bei der abstraktiven als auch bei der intuitiven Erkenntnis erkennt der Intellekt die Termini, die durch einen einfachen Erkenntnisakt erfasst werden können (wie Baum, Platon oder Tisch), und diese Termini entsprechen den Objekten.

Diese These wird durch alle Texte Scotus' deutlich, in denen er die Unterscheidung von abstraktiver und intuitiver Erkenntnis darstellt. In dieser Hinsicht ist es besonders auffällig, dass Scotus immer von der Erkenntnis eines Objektes spricht und keine Referenz auf propositionales oder diskursives Wissen im Kontext der scotischen Erklärungen angegeben wird.

Dies führt uns zu dem Schluss, dass die Unterscheidung zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis in den Bereich des einfachen Erfassens gehört. Diese Unterscheidung entspricht in keiner Weise dem Unterschied zwischen *apprehensio simplex* und Urteil oder der Differenz von diskursiver und nicht diskursiver Erkenntnis. Dies impliziert, dass sie nur gültig ist im Bereich der einfachen Erkenntnisakte, und es daher nur sinnvoll ist innerhalb dieses Bereiches von einer solchen Unterscheidung zu sprechen. Wir können nicht von intuitiven oder abstraktiven Urteilen oder Beweisen reden.

Jetzt wenden wir uns jeder dieser Formen der Erkenntnis im Einzelnen zu: Zunächst werden wir die intuitive und dann die abstraktive Erkenntnis in Bezug auf ihre *ratio formalis motiva*,

## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

auf ihr formales Objekt,<sup>41</sup> auf die Relation des Erkenntnisaktes zu seinem Objekt und auf den Zugang, den diese Akte zu ihren Objekten haben, analysieren.

### 2. DIE INTUITIVE ERKENNTNIS

Scotus beschäftigt sich meisten mit dem Problem der intuitiven Erkenntnis aus theologischen Gründen: die Erkenntnis Gottes im Jenseits, die *visio Dei*, und vor allem die Betrachtung der Erkenntnis bei immateriellen rein geistigen Wesen, wie die Engel oder die vom Leib abgetrennte Seele. Der Fall der göttlichen Erkenntnis stellt nicht den Rahmen einer solchen Theorie, weil sie nicht mit diesen menschlichen Kategorien zu verstehen ist. Die göttliche Erkenntnis ist anders, weil sie der Realität vorausgeht: Bei Gott ist nicht zunächst die Realität und dann wird sie erkannt, sondern Gott denkt zuerst und dann erschafft er diese Realität, die seinen Ideen entspricht. So ist die göttliche Erkenntnis nicht eine Entsprechung der Wirklichkeit, sondern umgekehrt: Die Wirklichkeit ist eine Entsprechung der göttlichen Ideen. Im Gegensatz dazu ist die Erkenntnis eines jeden Geschöpfes, sei es ein Mensch, oder ein Engel immer eine Entsprechung der Realität. Die Erkenntnis kommt bei den Geschöpfen notwendigerweise ontologisch und im Prinzip auch zeitlich später als die Wirklichkeit. Das Problem der intuitiven Erkenntnis wird daher

---

<sup>41</sup> Die Rede vom Objekt der Erkenntnis beinhaltet eine Zweideutigkeit, die hier geklärt werden muss, bevor wir mit der Untersuchung fortfahren. Unter Objekt der Erkenntnis kann entweder das formale oder das materiale Objekt derselben verstanden werden: Das materiale Objekt der Erkenntnis sind im Prinzip die realen Dinge, unabhängig von der Erkenntnis, die wir von ihnen haben. Dieses ist identisch für die verschiedenen Erkenntnisformen: Derselbe Baum kann sowohl abstraktiv, als auch intuitiv erkannt werden. Das formale Objekt ist der Gesichtspunkt, unter dem wir das Objekt erkennen. Vgl. D. Schlüter, *Materialobjekt/Formalobjekt*, in: J. Ritter et al. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 5, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, S. 870.

## 2. Kapitel

ursprünglich immer in einen theologischen Kontext gestellt, auch wenn Scotus sich am ausführlichsten mit dieser Frage in einem philosophischen Kontext – der Frage nach dem relativen oder absoluten Charakter der geistigen Tätigkeiten – auseinandersetzt, was sicherlich auch möglich und legitim ist. Dass diese Frage hauptsächlich in einem theologischen Kontext behandelt wird, kommt daher, dass wir im Bereich der intellektuellen Erkenntnis wenig oder gar keine Erfahrung einer solchen intuitiven Form der Erkenntnis haben. Erfahrung von intuitiver Erkenntnis haben wir mit Sicherheit nur im Bereich der sinnlichen Erkenntnis, wie das scotische Beispiel zeigt, um zu beweisen, dass es diese zwei Formen der Erkenntnis gibt, die er dann auf den Intellekt anwendet.<sup>42</sup> Scotus macht diese Anwendung des Unterschiedes auf den Intellekt auf der Grundlage der höheren Vollkommenheit des Intellekts und des Vollkommenheitscharakters der intuitiven Erkenntnis. Durch die Theologie wird diese Perspektive durch die Betrachtung der Erkenntnis der Engel und der Anschauung Gottes im Jenseits eröffnet.

Scotus definiert die intuitive Erkenntnis als Erkenntnis des Objekts als Existierendes und insofern es existiert.<sup>43</sup> In der intuitiven Erkenntnis, erklärt Scotus, „tendiert der Erkenntnis-akt zum Objekt als in seiner aktuellen Existenz gegenwärtig“.<sup>44</sup> Das Charakteristikum der intuitiven Erkenntnis ist also, dass sie das Objekt als existierend erkennt: Sie sieht von der Existenz des Objektes nicht ab. Daher ist die *ratio formalis motiva* der intuitiven Erkenntnis das reale Ding in seiner

---

<sup>42</sup> *Quodl.* 13 n. 8 „[...] Aliqua ergo cognitio est per se existentis, sicut quae attingit obiectum in sua propria existentia actuali. Exemplum de visione coloris, et communiter in sensatione sensus exterioris [...]“

<sup>43</sup> *Quodl.* 13 n. 8 „[...] Aliqua ergo cognitio est per se existentis, sicut quae attingit obiectum in sua propria existentia actuali [...]“

<sup>44</sup> *Quodl.* 13 n. 8 „[...] actus eius cognoscendi tendit in illud, ut in se praesens in propria existentia actuali [...]“



## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

eigenen aktuellen Existenz. Das reale Ding als ganzes bewegt den Intellekt zur Erkenntnis, und wirkt daher, wie wir später im Detail erklären werden, mit dem Intellekt zur Verursachung des Erkenntnisaktes zusammen.

Mit dem Problem der Ursache der intuitiven Erkenntnis beschäftigt sich Scotus explizit im vierten Buch der *Ordinatio*. Dieser Text setzt sich allgemein mit der Frage nach der Erkenntnis der menschlichen Seele nach ihrer Trennung vom Leib. Konkret fragt sich Scotus, ob die Seele in einem solchen Zustand neue Erkenntnisse erwerben kann.<sup>45</sup> Scotus gibt eine positive Antwort auf die gestellte Frage und argumentiert, dass die getrennte Seele sowohl abstraktiv als auch intuitiv zu erkennen vermag.<sup>46</sup> Scotus erklärt an dieser Stelle nicht, was diese Termini bedeuten, sondern argumentiert für die Möglichkeit der beiden Formen der Erkenntnis in der abgetrennten Seele. Interessant an diesem Text ist, dass Scotus die Möglichkeit der Erkenntnis von dem Vorhandensein der Ursachen beider Erkenntnisformen aus beweist. Im Grunde handelt es sich immer um dieselben Ursachen: nämlich der Intellekt und das Objekt. Aber die unterlegene Ursache der Erkenntnis – das Objekt – erweist einen Unterschied in jeder dieser Formen der Erkenntnis. Im Fall der intuitiven Erkenntnis ist die Ursache das real existierende Objekt, das unmittelbar gegenwärtig ist,<sup>47</sup> der *ratio formalis motiva* derselben entsprechend.

---

<sup>45</sup> Ord. IV d. 45 q. 2 „Utrum anima separata possit acquirere cognitionem alicuius prius ignoti“

<sup>46</sup> Ord. IV d. 45 q. 2 n. 62 „Ad quaestionem igitur dico quod anima separata potest acquirere cognitionem obiecti prius ignoti, et hoc tam cognitionem abstractivam quam intuitivam [...]“

<sup>47</sup> Ord. IV d. 45 q. 2 n. 65 „Per istam rationem probatur secundum, scilicet de cognitione intuitiva. Nam causae illius sufficientes sunt obiectum in actuali exsistentia presens, et intellectus agens et possibilis [...]“

## 2. Kapitel

Dies hat zur Folge, dass das formale Objekt der intuitiven Erkenntnis das Objekt als existierendes ist, und daher auch als Individuum ist, weil die Objekte nur als Individuen real existierend sind. In der intuitiven Erkenntnis können wir die Individuen als ganze erfassen, weil wir weder von ihrer Individualität noch von ihrer Existenz abstrahieren. Dies bedeutet, dass in der intuitiven Erkenntnis auch das Wesen der Dinge beinhaltet ist: sie erfasst die Totalität eines Seienden, auch wenn es nicht unbedingt in jedem Detail differenziert und vollkommen erfasst wird. Wenn wir Platon erkennen, erkennen wir nicht die menschliche Natur mit einer realen aktuellen Existenz zu einem bestimmten Zeitpunkt und in einem bestimmten Ort. Daher reicht es nicht, dass das Objekt real existiert, sondern es muss auch gegenwärtig sein. Die intuitive Erkenntnis ist nicht eine Summe von Eigenschaften, die einer Wesenheit zugefügt werden. Es ist auch nicht eine Erkenntnis der Existenz – die übrigens auch Gegenstand einer abstraktiven Erkenntnis sein kann, denn der Unterschied ist nicht vom Objekt her zwischen der Erkenntnis von Existenz und der Erkenntnis von Wesenheit<sup>48</sup> – die mit der Wesenheit eines Seienden zusammenkommt. Es handelt sich vielmehr um die Erkenntnis einer Wesenheit in seiner aktuellen Realisierung in einem konkreten aktuell existierenden Individuum.

Scotus behauptet, dass die Beziehung des Erkenntnisaktes zum Objekt prinzipiell eine reale sein muss.<sup>49</sup> Das Hauptargu-

---

<sup>48</sup> *Quodl.* 13 n. 10 „Ad secundum concedi potest, quod sint duae cognitiones eiusdem obiecti simul, sic quod non distinguatur obiectum ab obiecto, sicut essentia ab exisistentia: quia licet inter ista sit aliqua distinctio obiecti, tamen non sufficiens ad propositum: quia etiam ipsa existentia potest cognosci cognitione abstractiva. Sicut enim essentiam, sic exisistentiam possum intelligere, licet non sit realiter extra intellectum [...]“

<sup>49</sup> *Quodl.* 13 n. 6 „[...] in operatione necessario est aliqua relatio realis ad obiectum [...]“

## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

ment für diese Annahme ist die Vollkommenheit der Erkenntnistätigkeit. Die höchste und vollendete Vollkommenheit einer Tätigkeit ist nicht ohne eine reale Beziehung zu ihrem vollkommensten Objekt möglich.<sup>50</sup> Und unsere geistigen Vermögen müssen im Prinzip zu einer solchen Vollkommenheit fähig sein, da andernfalls die Glückseligkeit, die nach dem christlichen Verständnis in der Anschauung Gottes besteht, nicht möglich wäre.<sup>51</sup> Aus einer philosophischen Perspektive beruht dieses Argument auf der aristotelischen Idee der Glückseligkeit, die in der Vollendung der eigentümlichen und vorzüglichsten Tätigkeit des Menschen zu finden ist,<sup>52</sup> die laut Aristoteles die Erkenntnis darstellt.<sup>53</sup>

Der reale Charakter der Relation bietet allerdings keine ausführliche Antwort auf die Frage nach der Art der Beziehung zwischen dem Erkenntnisakt und dem Objekt. Eine solche Antwort bedarf der Differenzierung zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis, da sie unterschiedliche Arten der Relation

---

<sup>50</sup> *Quodl.* 13 n. 6 „[...] Primo ex ratione perfectionis, quae fuit medium in prima ratione Arguitur sic: ultima, et summa perfectio naturae operativae non potest esse sine reali relatione ad obiectum perfectissimum, circa quod ipsa nata est operari: operatio autem est summa perfectio talis naturae: igitur, etc. [...]“

<sup>51</sup> *Quodl.* 13 n. 6 „[...] Si igitur concedatur beatitudinem creaturae esse accidens illi naturae beatificabili, et cum hoc summam esse eius perfectionem: hoc non potest poni, ut est aliquid ad se, sed praecise, inquantum connectit, sive coniungit fini ultimo simpliciter, scilicet obiecto extrinseco, quod per ipsum attingitur: ipsa igitur relatio ad ipsum obiectum est formalis ratio, propter quam beatitudo dicitur summa perfectio [...]“

<sup>52</sup> Aristoteles, *EN* I 6, 1098a8-9 „Wenn aber das eigentümliche Werk und die eigentümliche Verrichtung des Menschen in vernünftiger oder der Vernunft nicht entbehrender Tätigkeit der Seele besteht, [...]“

<sup>53</sup> Aristoteles, *EN* X 8, 1178b32 „So ist denn die Glückseligkeit ein Denken“

## 2. Kapitel

zum Objekt begründen.<sup>54</sup> Im Fall der intuitiven Erkenntnis handelt es sich um eine reale und aktuelle Beziehung zum Objekt, da ein solcher Erkenntnisakt nur in der realen Gegenwart des Objekts möglich ist. So sind in einer solchen Relation beide Termini derselben real und in Akt verschieden und die Relation selbst ist daher auch real.<sup>55</sup>

Scotus unterscheidet zwei aktuelle Beziehungen zwischen dem Akt der intuitiven Erkenntnis und dem Objekt: die Beziehung eines Messbaren zum Maß und die Vereinigungsbeziehung, die sich formal in der Ratio des Mittels zum Terminus, mit dem es sich vereint, befindet.<sup>56</sup> Die Beziehung des Messbaren zum Maß ist in jedem Erkenntnisakt gegeben, während die zweite Form der Beziehung der intuitiven

---

<sup>54</sup> *Quodl.* 13 n. 6 „De secundo articulo principali tria sunt videnda. Primo arguitur, quod in operatione necessario est aliqua relatio realis ad obiectum. Secundo, dicetur qualiter hoc sit intelligendum [...]“; *Ibid.* n. 8 „Circa secundum in isto articulo distinguo de operatione, et est distinctio manifestior in actu cognoscendi [...]“

<sup>55</sup> *Quodl.* 13 n. 11 „Ista distinctione actus cognoscendi supposita potest dici, quod primus, scilicet, qui est rei existentis in se necessario habet annexam relationem realem, et actualem ad ipsum obiectum: et ratio est, quia non potest esse talis cognitio nisi cognoscens habeat actualiter ad obiectum talem habitudinem, quae necessario requirit extrema in actu, et realiter distincta, et quae etiam naturam extremorum necessario consequitur.“

<sup>56</sup> *Quodl.* 13 n. 11 „In speciali autem videtur esse duplex relatio actualis in isto actu ab obiectum. Una potest dici relatio mensurati, vel verius mensurabilis ad mensuram. Alia potest dici relatio unientis formaliter in ratione medii ad terminum, ad quem unit, et ista relatio medii unientis specialiori nomine potest dici relatio attingentiae alterius, ut termini vel tendentiae in alterum, ut in terminum.“

## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

Erkenntnis eigen ist.<sup>57</sup> Die Beziehung des Messbaren zum Maß ist potential real. Sie stellt eine bloß mögliche (*apptitudinale*) Beziehung: Das Objekt ist real erkennbar, und der Intellekt ist in der Lage, tatsächlich zu erkennen. Allerdings ist diese Beziehung nur aktuell real, de facto gegeben, in Abhängigkeit von der erkennenden Tätigkeit, und daher ist sie

---

<sup>57</sup> *Quodl.* 13 n. 13 „Secundus actus cognoscendi, qui scilicet non est necessario existentis, ut existentis, non est necessario habet relationem actualem ad obiectum [...] tamen iste secundus actus potest poni habere ad obiectum relationem realem potentialem, et hoc primam, de qua in praecedenti membro dictum est, scilicet mensurabilis, vel deperdentiae: non autem secundam, scilicet unionis, vel attingentiae [...]“

## 2. Kapitel

nur in Bezug auf das Objekt als Erkanntes real.<sup>58</sup> Die Erkennbarkeit des Objektes in Bezug auf die intuitive Erkenntnis steht im direkten Zusammenhang mit seiner Existenz und seinem realen Charakter. In dieser Hinsicht ist die Beziehung des intuitiven Erkenntnisaktes zum Objekt real, aber nicht schlechthin real. In Bezug auf die Vereinigungsbeziehung ist die Relation des Erkenntnisaktes zum Objekt notwendiger Weise real und aktuell: Da wir durch die intuitive Erkenntnis das Objekt als Existierendes erkennen, erreichen

---

<sup>58</sup> *Quodl.* 13 n. 12 „De prima relatione scilicet mensurabilis, loquitur Aristoteles 5. *Metaphysicae*, quod illa proprie pertinet ad tertium modum relativorum. Ubi sciendum est, quod aliquid mensurari est intellectum de eius quantitate determinata per aliud certificari, ita quod mensurari importat respectum ad intellectum, cui fit certitudo; et ad mensuram, per quam fit certitudo. Prima non est realis: sicut nec scibilis ad scientiam. Secunda est causati non in esse, sed in cognosci ad causam in cognosci, et haec est relatio realis quantum est ex parte dependentiae causati ad causam, quae dependentia est ratione extremorum, et non tantum per actum intellectus comparantis hoc ad illud, tamen quia ista habitudo dependentiae, non quidem ipsius cognitionis ad causam cognitionis, quae bene est realis; sed dependentiae obiecti, ut cogniti, ad obiectum, ut per quod cognoscitur, est inter extrema, non ut habentia esse reale, sed tantum ut habetia esse cognitum; ideo ista habitudo non est simpliciter realis: nec tamen est ita pure relatio rationis, sicut est illa, quae est universalis ad singulare: vel illa, quae est contradictorii ad contradictorium: quia Aristoteles non dicit relationem in tertio modo esse mensurati ad mensuram, sed esse mensurabilis, hoc est apti nati mensurari ad mensuram, hoc est, aptam natam mensurare. Quod sic potest intelligi: sicut enim ex dictis patet, mensurari actualiter est actualiter pendere in cognosci, ita mensurabile dicit aptitudinalem, vel potentialem dependentiam in cognosci, vel dicit dependentiam in cognoscibilitate. Unumquodque autem se habet ad cognoscibilitatem, sicut se habet ad entitatem; igitur per mensurabile intelligitur illud substratum, ratione cuius hoc est mensurabile, et illud est entitas causata, vel participata, ut sic in tertio modo relativorum, per hoc, quod est aliquid dici, ut mensurabile ad mensuram, intelligitur dici tanquam dependens in entitate ad illud, a quo participat entitatem ut sic sit relatio simpliciter realis ex parte mensurabilis in tertio hoc modo: quia illud intelligitur ens per participationem, vel imitationem respectu alterius.“

## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

wir es als solches, und diese Vereinigung findet im Erkenntnisakt tatsächlich statt. Es ist nicht bloß eine Tendenz zur Berührung des Objektes, der realer Terminus einer solchen Beziehung und so Fundament ihres realen Charakters ist.

Der Zugang, den die intuitive Erkenntnis zum Objekt ermöglicht, ist durch die Unmittelbarkeit gekennzeichnet. Dies leitet sich notwendiger Weise vom Verständnis dieser Form der Erkenntnis ab: Die unmittelbare reale Gegenwart des Objekts, die Vereinigungsbeziehung des Aktes zum Objekt, etc. Die intuitive Erkenntnis bedarf daher keiner Vermittlung, keiner vermittelnden Entität, die einen Zugang zum Objekt schafft, und so dessen Erkenntnis ermöglicht. Eine Vermittlung würde einen Akt der intuitiven Erkenntnis hindern.<sup>59</sup> Das Objekt als solches ist dem Intellekt präsent und wird so, wie es gegeben ist, also als real Existierendes, von ihm erkannt.

Zusammengefasst ist die intuitive Erkenntnis eine Erkenntnis des Existierenden als Existierendes. Daraus ergeben sich folgende Merkmale der intuitiven Erkenntnis: das Objekt als real Existierendes ist sowohl *ratio formalis motiva*, als auch Ursache (unterlegene Ursache, die mit dem Intellekt zusammenwirkt) und formales Objekt der intuitiven Erkenntnis. Durch einen solchen Akt der Erkenntnis entsteht eine reale und aktuelle Beziehung der Berührung (*relatio attingentiae*) zum Objekt und der Intellekt hat dadurch einen unmittelbaren Zugang zu demselben.

Nach diesen Untersuchungen besteht natürlich die Frage, ob es in diesem Leben intuitive intellektive Erkenntnis möglich ist. Bei dieser Frage werden wir uns nicht lange aufhalten, weil das nicht zielführend ist. Aber eine positive Antwort auf diese Frage scheint notwendig zu sein, wenn man auf die Vollkommenheit des Intellekts schaut, weil die Sinnesvermö-

---

<sup>59</sup> Ord. IV d. 45 q. 2 n. 67 „Distantia autem immoderata obiecti impedit istam intellectionem obiecti intuitivam [...]“

## 2. Kapitel

gen zu einer solchen Erkenntnis fähig sind. Andererseits wäre die Anschauung Gottes im Jenseits nicht möglich, wenn unser Intellekt nicht mit einer solchen Fähigkeit ausgestattet wäre. Grundsätzlich muss intuitive intellektive Erkenntnis also möglich sein, dies schließt aber nicht aus, dass diese Fähigkeit faktisch unter den aktuellen Umständen, in denen der Mensch lebt, vielleicht nicht aktualisiert werden kann. In einer christlichen Perspektive ist es denkbar, dass aufgrund der Erbsünde diese Fähigkeit im jetzigen Zustand nicht ausgeübt werden kann. Die Meinung Scotus' kann nicht eindeutig aus seinen Schriften hergeleitet werden, deshalb ist diese Frage unter den Experten ziemlich umstritten.<sup>60</sup>

Somit haben wir die intuitive Erkenntnis in ihren wichtigsten Aspekten untersucht. Jetzt wenden wir uns der abstraktiven Erkenntnis zu, und zwar noch einmal unter diesen fünf Aspekten: die *ratio formales motiva*, die Ursache, das formale Objekt, die Beziehung und der Zugang zum Objekt.

### 3. DIE ABSTRAKTIVE ERKENNTNIS

Scotus definiert die abstraktive Erkenntnis als eine Erkenntnis des Objekts abgesehen von seiner Existenz oder Nicht-Existenz.<sup>61</sup> Das Entscheidende bei der abstraktiven Erkenntnis ist nicht, dass deren Objekt nicht existiert, oder dass die Existenz im Erkenntnisakt nicht inkludiert wird. Es ist eine Form der Erkenntnis, die indifferent ist gegenüber der Existenz oder Nicht-Existenz, sowie der realen Gegenwart oder

---

<sup>60</sup> Mit verschiedenen Fragen der Forschung bzgl. der intuitiven Erkenntnis setzt sich Cross in seinem Buch zur Erkenntnistheorie des Scotus auseinander. Ob seine Behandlung der unterschiedlichen Probleme angemessen ist, will ich hier nicht diskutieren, weil das Hauptinteresse dieser Arbeit weder in der Unterscheidung von abstraktiver und intuitiver Erkenntnis, noch in der intuitiven Erkenntnis im Besonderen liegt. Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 42 ff.

<sup>61</sup> *Quodl.* 13 n. 8 „[...] Aliqua etiam est cognitio obiecti, non ut existentis [...]“



## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

Abwesenheit des Objektes. Unabhängig davon, ob das Objekt tatsächlich existiert oder nicht, wird dieses nicht als real Existierendes erkannt, wenn es durch einen abstraktiven Erkenntnisakt erkannt wird. Wir haben vielerlei Erfahrung von einer solchen Form der Erkenntnis, nicht nur im Bereich des Intellekts, sondern auch in Bereich der inneren Sinne, in der Vorstellungskraft z.B.:<sup>62</sup> Wir stellen uns die unterschiedlichen Objekte unabhängig von ihrer realen und aktuellen Existenz und Gegenwart vor. Daher können wir uns auch nicht aktuell existierende Dinge, bereits Vergangenes oder sogar fiktive Gegenstände vorstellen.

Die *ratio formalis motiva* der abstraktiven Erkenntnis ist „etwas, in dem das Ding erkennbares Sein (*esse cognoscibile*) besitzt [...] man denke an eine *species*, oder Ähnlichkeit, die repräsentierend das beinhaltet, von dem sie Ähnlichkeit ist.“<sup>63</sup> Die *species intelligibilis*, in der das Objekt mit intelligiblem Sein dem Intellekt gegenwärtig gemacht wird (wie wir im Detail sehen werden), ist das bewegende Prinzip im Fall der abstraktiven Erkenntnis. Sie ist bewegendes Prinzip, insofern sie das Objekt auf eine für die intellektive Erkenntnis angemessene Weise gegenwärtig macht: So ermöglicht die *species intelligibilis* die Erkenntnis eines nicht real gegenwärtigen Objektes, gerade unter diesem Aspekt, in dem von der Existenz und Gegenwart des Objekts abgesehen wird.

Entsprechend der These, die die *species intelligibilis* als formales bewegendes Prinzip der abstraktiven Erkenntnis aufstellt, ist nach Scotus die Ursache der abstraktiven Erkenntnis die *species intelligibilis* zusammen mit dem

---

<sup>62</sup> *Quodl.* 13 n. 8 „[...] Aliqua etiam est cognitio obiecti, non ut existentis in se, sed vel obiectum non existit, vel saltem illa cognitio non est eius, ut actualiter existentis. Exemplum, ut imaginatio coloris quia contingit imaginari rem, quando non existit, sicut quando existit [...]“

<sup>63</sup> *Quodl.* 13 n. 10 „[...] aliquid, in quod res habet esse cognoscibile [...] puta species, vel similitudo repraesentative continens ipsum, cuius est similitudo.“

## 2. Kapitel

Intellekt. Ob die genaue Ursache die *species intelligibilis* oder das in ihr repräsentierte Objekt ist, wird an dieser Stelle nicht ausführlich diskutiert. Sowohl im vierten Buch der *Ordinatio*<sup>64</sup> als auch im *Quodlibet* 13<sup>65</sup> scheint Scotus die *species intelligibilis* selbst zu meinen, und nicht das Objekt mit intelligiblem Sein, oder das repräsentierte Objekt. Aber diese Frage wird Gegenstand einer ausführlicheren Diskussion im weiteren Verlauf der Arbeit sein.

Im Bezug auf das formale Objekt der abstraktiven Erkenntnis ist das Objekt insofern es durch eine *species intelligibilis* repräsentiert werden kann bzw. repräsentiert wird, d.h. unter der *ratio* des Allgemeinen repräsentiert und daher auch erkennbar. Was als Allgemeines repräsentiert werden kann, ist die Wesenheit der Dinge, die an sich indifferent gegenüber der Existenz oder Nicht-Existenz ist. Die Wesenheit eines Dinges kann definiert und kognitiv erfasst werden, unabhängig davon, ob sie existiert oder nicht. Daher behauptet Scotus, dass wir in der abstraktiven Erkenntnis die Dinge *sub ratione quiditativa absoluta* erkennen.<sup>66</sup> Unser Intellekt erfasst in der abstraktiven Erkenntnis die Wesenheit eines Dinges in sich betrachtet, und sieht von jeglichen weiteren Bestimmungen derselben (wie individuelle Merkmale, oder die Existenz) ab. Die Potentialität ist das entscheidende Kennzeichen einer solchen Erkenntnis: Das Wesen eines Seienden, abgesehen von seiner Existenz, ist definiert von der Möglichkeit zum Sein oder davon, durch konkrete Eigenschaften bestimmt zu werden. Die Abstraktion von der aktuellen Gegebenheit der Objekte verleiht der

---

<sup>64</sup> *Ord.* IV d. 45 q. 2 n. 63 „[...] concurrunt hic agens sufficiens et passum sufficiens respectu cognitionis abstractivae, sive species intelligibilis talis obiecti, per quam habeatur cognitio abstractiva; ergo etc.“

<sup>65</sup> *Quodl.* 13 n. 10 „[...] aliquid, in quod res habet esse cognoscibile [...] puta species, vel similitudo repraesentative continens ipsum, cuius est similitudo.“

<sup>66</sup> *Quodl.* 13 n. 9 „[...] intellectus potest cognoscere obiectum non ut hic, et nunc: quia sub ratione quiditativa absoluta [...]“

## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

abstraktiven Erkenntnis eine besondere Notwendigkeit und Beständigkeit. Sie ist aus diesem Grund die eigentümliche Erkenntnisform der Wissenschaft, in der allgemeingültige Aussagen gemacht werden.<sup>67</sup>

Die Beziehung des abstraktiven Erkenntnisaktes zu seinem Objekt entspricht der Beziehung vom Messbaren zum Maß, die wir bereits bzgl. der intuitiven Erkenntnis erläutert haben. Diese Beziehung mag, wie schon erklärt, real sein, aber sie ist bei der abstraktiven Erkenntnis keinesfalls real und aktuell, wie Honnefelder im Detail beschreibt.<sup>68</sup> Scotus behauptet daher, dass die Beziehung real aber potentiell, bzw. eine aktuelle aber bloß gedankliche sein muss. Die Beziehung kann nämlich nicht real und aktuell sein, weil eine solche Relation einen realen und aktuellen Terminus erfordert.<sup>69</sup> Der Grund dafür, dass die Beziehung potentiell ist, ist, dass der *Terminus ad quem* der abstraktiven Erkenntnis kein real existierendes und gegenwärtiges Objekt ist, sondern bloß ein Objekt mit

---

<sup>67</sup> Ord. II d. 3 p. 2 q. 2 n. 319 „Primum membrum patet ex hoc quod possumus habere scientiam de aliquibus quiditatibus; scientia autem est obiecti secundum quod abstrahit ab exsistentia actuali, alioquin scientia ‚quandoque posset esse et quandoque non‘, et ita non esset perpetua, sed corrupta re corrumpetur scientia illius rei, quod est falsum.“

<sup>68</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 225.

<sup>69</sup> *Quodl.* 13 n. 13 „Secundus actus cognoscendi, qui scilicet non est necessario existentis, ut existentis, non necessario habet relationem actualem ad obiectum, quia relatio realis actualis requirit per se terminum realem, et actualem; tamen iste secundus actus potest poni habere ad obiectum relationem realem potentialem [...] Potest etiam ista cognitio habere ad obiectum relationem rationis actualem, sed illam necessario requirit ad hoc, quod sit ipsius obiecti.“

## 2. Kapitel

vermindertem Sein oder mit intelligiblem Sein.<sup>70</sup> Das Objekt mit intelligiblem Sein existiert nicht real, sondern nur als Repräsentiertes, insofern es in der *species intelligibilis* gegenwärtig wird, es existiert nur insofern es im Intellekt ist. Das Objekt tritt in die Beziehung des Messbaren zum Maß im Fall der abstraktiven Erkenntnis nicht als real Existierendes ein. Demgemäß kommt in der abstraktiven Erkenntnis keine Vereinigungsbeziehung (*relatio attingentiae*) zustande, wie es in der intuitiven Erkenntnis der Fall ist.<sup>71</sup> Der Erkenntnisakt ist prinzipiell imstande, vom Objekt gemessen zu werden, aber es wird nicht aktuell von ihm gemessen, weil das Objekt nicht real und aktuell präsent ist, daher spricht Scotus auch von der Fähigkeit zu einer realen und aktuellen Beziehung (*relatio*

---

<sup>70</sup> *Quodl.* 13 n. 13 „Sunt ergo hic quatuor declaranda. Primum, quod cognitio abstractiva habet relationem realem potentialem, et aptitudinalem, scilicet mensurabilis ad obiectum, etiam non existens. Hoc probatur, quia illud quod habet relationem actualem ad terminum existentem, et quantum est ex parte sui semper uniformiter se habet ad illum, habet relationem aptitudinalem ad illum terminum, quando non est existens; operatio est huiusmodi, quia est aliquid mensurabile per obiectum, hoc est, aptum natum in entitate sua dependere ad obiectum, hoc in speciali tali dependentia, qualis est eius, quod est similitudo per imitationem, vel participationem ad illud, cuius est similitudo. Haec omnia quantum est ex parte fundamenti essenti in actu, si terminus esset in actu.“

<sup>71</sup> *Quodl.* 13 n. 13 „[...] tamen iste secundus actus potest poni habere ad obiectum relationem realem potentialem [...] non autem secundam, scilicet unionis, vel attingentiae [...]“

## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

*aptitudinalis*):<sup>72</sup> Wie Pini erklärt, handelt es sich um eine Beziehung, die real werden kann, aber noch nicht real ist.<sup>73</sup>

Scotus führt genauer aus, wie die Beziehung der abstraktiven Erkenntnis zu ihrem Objekt zu verstehen ist. Die Beziehung vom Messbaren zum Maß in der abstraktiven Erkenntnis weist auf eine Abhängigkeit des Erkenntnisaktes vom Objekt hin. Sie ist deshalb real, weil sie genau diese Abhängigkeit verursacht.<sup>74</sup> Es besteht allerdings eine gedankliche und aktuelle Beziehung zwischen dem Erkenntnisakt und dem Objekt, und dies in zweierlei Hinsicht: Erstens insofern der Terminus dieser Tätigkeit kein reales Sein, sondern bloß ein intentionales Sein im Intellekt besitzt; zweitens in dem Sinne, dass die abstraktive Erkenntnis einen reflexiven Akt einschließt, denn der Intellekt erkennt das Objekt, indem er über seine eigene Tätigkeit reflektiert und den Erkenntnisakt

---

<sup>72</sup> *Quodl.* 13 n. 12 „[...] sicut enim ex dictis patet, mensurari actualiter est actualiter pendere in cognosci, ita mensurabile dicit aptitudinalem, vel potentialem dependentiam in cognosci, vel dicit dependentiam in cognoscibilitate [...]“ *Ibid.* n. 13 „[...] cognitio abstractiva habet relationem realem potentialem, et aptitudinalem, scilicet mensurabilis ad obiectum, etiam non existens. Hoc probatur, quia illud quod habet relationem actualem ad terminum existentem, et quantum est ex parte sui semper uniformiter se habet ad illum, habet relationem aptitudinalem ad illum terminum, quando non est existens [...]“

<sup>73</sup> Vgl. G. Pini, *Can God create my thoughts?*, 2011, S. 59.

<sup>74</sup> *Quodl.* 13 n. 12 „[...] Secunda est causati non in esse, sed in cognosci ad causam in cognosci, et haec est relatio realis quantum est ex parte dependentiae causati ad causam, quae dependentia est ratione extremorum, et non tantum per actum intellectus comparantis hoc ad illud, tamen quia ista habitudo dependentiae, non quidem ipsius cognitionis ad causam cognitionis, quae bene est realis; sed dependentiae obiecti, ut cogniti, ad obiectum, ut per quod cognoscitur, est inter extrema, non ut habentia esse reale, sed tantum ut habetia esse cognitum; ideo ista habitudo non est simpliciter realis: nec tamen est ita pure relatio rationis, sicut est illa, quae est universalis ad singulare [...]“

## 2. Kapitel

mit dem Objekt vergleicht. In dieser Hinsicht ist in dieser Form von Erkenntnis eine gedankliche Beziehung.<sup>75</sup>

Durch einen Akt abstraktiver Erkenntnis wird dem menschlichen Intellekt auch ein Zugang zum Objekt verschafft, allerdings ist dieser Zugang nicht unmittelbar, wie bei der intuitiven Erkenntnis, sondern im Gegensatz dazu ist er durch die *species intelligibilis*, als repräsentierendes Mittel des Objekts, vermittelt. Ohne diese Vermittlung ist die abstraktive Erkenntnis gar nicht möglich, denn wir erkennen die Dinge nicht so, wie sie in der Wirklichkeit an sich schon gegeben sind, als Existierende, sondern nur in ihrer Wesenheit, in deren Betrachtung wir von der Existenz absehen. Dies erfordert eine Vermittlung, ein repräsentierendes Mittel, das die Dinge unter diesem Aspekt, in ihrer völligen Indifferenz gegenüber der Existenz oder Nicht-Existenz, dem Intellekt gegenwärtig macht.

Die Analyse des Unterschieds von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis führt uns zu zwei wichtigen Schlüssen: 1. Wenn wir von der *species intelligibilis* sprechen, bewegen wir uns ausschließlich immer im Bereich der abstraktiven Erkenntnis, die eine Form von *apprehensio simplex* darstellt. In diesem Sinne sprechen wir immer von einer *quiditativen* Erkenntnis, in der die Dinge absolut betrachtet werden. 2. Für die abstraktive

---

<sup>75</sup> *Quodl.* 13 n. 14 „Tertium, scilicet de relatione rationis in cognitione abstractiva, potest dupliciter intelligi. Uno modo sic, quando terminus non habet esse reale, sed tantum esse in intellectu, tunc ad ipsum non potest esse nisi relatio rationis, quia non potest relatio verius habere esse, quam terminus ad quem est: nunc obiectum quod terminat cognitionem abstractivam non oportet habere esse, nisi in intellectu: igitur, etc.

Alius potest esse intellectus talis: actus intelligendi obiectum abstractivum potest intelligi actu reflexo: cum enim ista intellectio sit similitudo naturalis obiecti per obiectum cognitum, potest illam cognosci reflectendo, et intellectus sic cognoscens istam cognitionem potest comparare ipsam ad obiectum: ipsa autem sic comparata ad actum intellectus, refertur relatione rationis.“

## Abstraktive und intuitive Erkenntnis

Erkenntnis ist aufgrund der Natur selbst dieser Form von Erkenntnis die *species intelligibilis* absolut notwendig, im Gegensatz zur intuitiven Erkenntnis, die eine solche Vermittlung verhindern würde.<sup>76</sup> Diese zweite These führt uns zu einer näheren Betrachtung dieser Notwendigkeit eines repräsentierenden Mittels, die wir uns jetzt vornehmen werden. Diese These bedarf einer separaten Behandlung, weil Scotus selbst sich ausführlich mit dieser Problematik auseinandergesetzt hat.

---

<sup>76</sup> Vgl. S.J. Day, *Intuitive cognition*, 1947, S. 137-138.





# **2. Teil**

## **Die Species**



# Drittes Kapitel

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

In der abstraktiven Erkenntnis erkennen wir die Realität durch abstrakte allgemein geltende Begriffe. Allerdings besteht die Wirklichkeit anscheinend aus Individuen. Scotus ist andererseits der Meinung, dass wir die Wirklichkeit tatsächlich erkennen können. Dies gilt konkret auch für die abstraktive Erkenntnis. Ob wir diesseits intuitiv erkennen können, ist nicht klar, aber abstraktiv können wir in diesem Leben mit Sicherheit die Realität erkennen. In der abstraktiven Erkenntnis erkennen wir die Realität jedoch unter einem bestimmten Aspekt, unter der Hinsicht ihrer spezifischen, und nicht ihrer individuellen Eigenschaften. Diese spezifischen Eigenschaften sind durch Allgemeinbegriffe erkennbar, aber sie sind an sich nicht allgemein. Entsprechend dieser Tatsache scheint ein direkter und unmittelbarer Zugang zur Realität nicht möglich zu sein. Dies bedeutet, dass eine Vermittlung für die abstraktive Erkenntnis unbedingt notwendig ist, wenn wir durch diese Erkenntnisform einen Zugang zur Wirklichkeit haben sollen. Eine Vermittlung ist aber nicht nur aufgrund der Universalität der Begriffe, durch die wir erkennen und der Individualität des realen Seienden notwendig. Andere Eigenschaften der menschlichen abstraktiven Erkenntnis scheinen geradezu der Beschaffenheit der Wirklichkeit entgegengesetzt zu sein. So ist die Materialität der real existierenden Dinge und die Immaterialität unserer Erkenntnis auch ein Argument für die Notwendigkeit einer vermittelnden Entität in unserem Erkenntnisprozess. In diesem Sinne stehen die Notwendigkeit unserer Erkenntnis und die Kontingenz der Gegenstände derselben anscheinend auch im Widerspruch zueinander. Genau diese widersprüchlichen Eigenschaften machen die

### 3. Kapitel

Problematik unserer Erkenntnis aus.<sup>1</sup> Das Vorhandensein vermittelnder Entitäten in unserem Intellekt ist die Antwort vieler Denker in der Philosophiegeschichte auf dieses Problem.<sup>2</sup> Durch diese Vermittlung wird die Erklärung einer Verbindung zwischen unserem Denken und der Außenwelt angestrebt dadurch, dass man darlegt, wie die real existierenden, materiellen, individuellen und kontingenten Gegenstände dem menschlichen Intellekt zugänglich werden. Die These einer notwendigen Vermittlung in der Erkenntnis ist im Laufe der Philosophiegeschichte allerdings nicht

---

<sup>1</sup> Diese beiden Eigenschaften der Erkenntnis und die damit verbundene Problematik sehen wir bereits bei den Vorsokratikern. Diese Entgegensetzung tritt in der Gegenüberstellung von intellektueller Erkenntnis und sinnlicher Wahrnehmung auf, die zu einem metaphysischen Problem führt: Ob es in der Wirklichkeit etwas anderes gibt, als das, was uns unsere Sinne von ihr zu erkennen geben. Wir finden daher eine korrelative Entwicklung der Metaphysik und der Erkenntnistheorie bereits in vorsokratischen Zeiten. In der Frage nach der Einheit und der Pluralität ist bereits das Problem der Erkenntnis vorhanden, auch wenn nicht alle Vorsokratiker eine vollkommen entwickelte Erkenntnistheorie vorweisen. Die Antworten wissen beide Aspekte miteinander zu verbinden. Vgl. C. Rapp, *Vorsokratiker*, München, Beck, 2007, S. 16 ff.; M. Stemich, *Parmenides' Einübung in die Seinerkenntnis*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2008, S. 224 ff.

<sup>2</sup> Einen historischen Überblick der Theorien der Vermittlung in der Erkenntnis ist hier nicht möglich, sowie eine ausführliche Aufzählung der verschiedenen Theorien auch nicht. Dies sprengt die Rahmen dieser Arbeit. Zu der Beziehung zwischen dem Begriff der *species intelligibilis* im Mittelalter und dem Begriff der Idee in der frühen Neuzeit siehe: D. Perler, *Einleitung*, in: D. Perler, J. Haag (Hrsg.), *Ideen*, 2010, S. 1-52, S. 9 ff.; Über die verschiedenen Theorien der Repräsentation in der Erkenntnis im Mittelalter, siehe: H. Lagerlund, *Mental Representation in Medieval Philosophy*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/representation-medieval/>> [Abgerufen am 30.11.19]; Für die Vermittlung in der Erkenntnis in der aktuellen Philosophie, siehe: D. Pitt, *Mental Representation*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/mental-representation/>> [Abgerufen am 30.11.19].

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

unumstritten gewesen.<sup>3</sup> Auch im 13. Jahrhundert wurde diese Idee nicht von allen Philosophen befürwortet.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> In der Philosophiegeschichte finden wir einige Befürworter eines unmittelbaren erkenntnismäßigen Zugangs zur Wirklichkeit. Vielleicht der bedeutendste Vertreter dieser Position im Mittelalter ist Peter Johannes Olivi. Siehe: D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 109-137; S. Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin/New York, de Gruyter, 1997, S. 88-89; R. Pasnau, J. Toivanen, *Peter John Olivi*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/olivi/>> [Abgerufen am 30.11.2019] Vgl. Petrus Johannes Olivi, *In II Sent.* q. 58 [II, 469] „Praeterea, nulla species ita repraesentat obiectum sicut ipsummet obiectum repraesentat se ipsum; ergo quando aspectus potentiae praesentialissime figetur in ipso obiecto, non oportebit quod per aliud sibi repraesentetur quam per seipsum, immo si aliquid aliud interponeretur inter aspectum potentiae et ipsum obiectum illud potius velaret rem et impediret eam praesentialiter aspici in se ipsa quam ad hoc adiuveret.“

<sup>4</sup> Einer der prominentesten Gegner der *Species*-Theorie im Mittelalter ist Petrus Johannes Olivi. Siehe: D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 109-126, Vgl. Petrus Johannes Olivi, *In II Sent.* q. 74 (III, 123). Heinrich von Gent kritisiert die zu seiner Zeit gängige Theorie der *species intelligibilis* als *species impressa*. Siehe: P. Porro, *Henry of Ghent*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/henry-ghent/>> [Abgerufen am 23.10.19.]; B. Goehring, *Henry of Ghent on the Verbum Mentis*, in: G. A. Wilson (Hrsg.), *A Companion to Henry of Ghent*, 2011, S. 241-272. Vgl. Heinrich von Gent, *Quodl.* IV q. 7. Auch Wilhelm von Ockham lehnt die Existenz vermittelnder Entitäten im Erkenntnisprozess ab. Siehe: D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 322-341; P.V. Spade, C. Panaccio, *William of Ockham*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/ockham/>> [Abgerufen am 30.11.19]. Vgl. Wilhelm von Ockham, *In II Sent.* q. 13 [OT V S. 253 ff.]

### 3. Kapitel

Für eine solche Vermittlung wurde im Mittelalter der Begriff der *species intelligibilis* verwendet.<sup>5</sup> Einige Autoren des Mittelalters lehnen eine solche vermittelnde Entität in der Erkenntnis ab. Andere haben Bedenken gegenüber einer spezifischen Fassung der *species* und weichen im Verständnis derselben von den am meisten verbreiteten Meinungen diesbezüglich ab. In den unterschiedlichen Kritiken der *species intelligibilis* geht es grundsätzlich um zwei Fragen: ob eine solche Vermittlung tatsächlich notwendig ist, also, ob eine solche Entität nicht überflüssig ist, und zweitens, ob eine solche Entität tatsächlich die Erkenntnis ermöglicht und nicht vielmehr verhindert.<sup>6</sup> Diese zweite Frage hängt sicherlich stark mit dem konkreten Begriff der *species intelligibilis* zusammen, der gebraucht wird. Die Meinungen in Bezug auf diese zwei Punkte sind im Mittelalter sehr unterschiedlich. Aber nicht nur im 13. Jahrhundert, sondern auch unter den Experten im Hinblick auf eine Deutung dieses Begriffes bei den unterschiedlichen Autoren des Mittelalters finden wir große Unterschiede, vor allem, was den zweiten Punkt betrifft. Scotus ist der Meinung, dass die *species intelligibilis* weder überflüssig ist, noch eine Erkenntnis der Wirklichkeit verhindert, sondern ermöglicht. In diesem Abschnitt werden wir Scotus' Argumentation näher betrachten, und auch die Diskussionen mit anderen zeitgenössischen Autoren von Scotus, auf die er eingeht, berücksichtigen.

Nachdem wir eine Antwort auf die Frage haben, ob wir auf die *species intelligibilis* in der abstraktiven Erkenntnis verzichten

---

<sup>5</sup> Der Begriff der *species* im Kontext der Erkenntnistheorie taucht erstmals bei Ciceros Übersetzung von Platons Begriff der Ideen, Vgl. Cicero, *Academica*, lib. I cap. 8. Calcidius verwendet bei seiner Übersetzung des *Timaios* von Platon das Wort *species intelligibilis*, Vgl. Platon, *Timaios*, Calcidius (Übers.), 51c. Cicero und Calcidius übersetzen so den griechischen Begriff εἶδος. Vgl. L. Spruit, *Species intelligibilis*, Bd. 1, 1994, S. 96 ff.

<sup>6</sup> Zu den verschiedenen Meinungen zur *species intelligibilis* im Mittelalter siehe: L. Spruit, *Species intelligibilis*, Bd. 1, 1994.

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

können, werden wir drei andere Fragen zu beantworten versuchen: Die erste Frage betrifft den Zusammenhang zwischen intelligibler Spezies und Erkenntnisakt. Es ist wichtig zu bestimmen, ob die *species intelligibilis* dem Erkenntnisakt vorausgeht, oder gleichzeitig mit ihm entsteht. Zweitens bestehen Zweifel hinsichtlich einer weiteren Existenz der *species intelligibilis* nach dem Zustandekommen des Erkenntnisaktes oder sogar nach dem Aufhören der Erkenntnistätigkeit. Angenommen die *species intelligibilis* ist für die Entstehung eines Erkenntnisaktes notwendig, impliziert nicht unbedingt, dass ihr Bestehen nach dessen Entstehung notwendig sei, daher muss diese Frage auch separat behandelt werden. Drittens ist es notwendig zu klären, ob die Entstehung einer *species intelligibilis* das Phantasma, das vor ihrer Entstehung existiert hatte, überflüssig macht. Einige Autoren im Mittelalter sprechen im Erkenntnisprozess von einer Rückkehr auf die Phantasmata (*conversio* oder *reditio ad phantasmata*), und sehen sie als notwendige Voraussetzung für die Erkenntnis der Wirklichkeit durch allgemeine Begriffe. Die Frage ist, ob eine solche Rückkehr zu den sinnlichen Bildern im Erkenntnisprozess notwendig ist oder nicht. Für die Beantwortung dieser Fragen werde ich mich vor allem auf die Texte über die Notwendigkeit der *species intelligibilis* sowohl in den drei Fassungen des Sentenzenkommentares als auch in den Aristoteleskommentaren konzentrieren.<sup>7</sup>

Diesen Fragen folgend werde ich dieses Kapitel der Arbeit in vier Abschnitte aufteilen: 1. Die Frage nach der Notwendigkeit der *species intelligibilis*, das daraus resultierende Verständnis der *species intelligibilis* an sich und deren Funktion im Erkenntnisprozess. 2. Die Frage, ob die *species intelligibilis* dem Erkenntnisakt vorausgeht oder nicht. 3. Das Problem des weiteren Bestehens der *species intelligibilis* im Intellekt nach

---

<sup>7</sup> Die hier berücksichtigten Textstellen sind: *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 1, *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1, *Rep.* IA d. 3 qq. 4 und 5, *Super II et III de anima* qq. 14, 17 und 18.

### 3. Kapitel

der Verursachung des Erkenntnisaktes. 4. Die Diskussion bezüglich einer notwendigen Rückkehr zu den Phantasmata. Die ersten drei Fragen ergeben sich unmittelbar aus der Fragestellung der hier behandelten Texte.<sup>8</sup> Hier sind bereits die Fragen nach der Aufbewahrung und nach dem Vorausgehen der *species* gestellt.

#### 1. DIE NOTWENDIGKEIT DER *SPECIES INTELLIGIBILIS*

Im 13. Jahrhundert findet eine heftige Diskussion rund um die Frage nach vermittelnden Entitäten in der Erkenntnis statt.<sup>9</sup> Eine der wichtigsten Figuren dieser Diskussion ist Heinrich von Gent, der die *species intelligibilis* als *species impressa*

---

<sup>8</sup> Scotus fragt in einigen der hier diskutierten Quaestiones explizit, ob der Intellekt die *species intelligibilis* vor dem Erkenntnisakt besitzt. Vgl.: *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 „Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria habens speciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi“. Das Problem des weiteren Bestehens wird in der *Rep.* IA in der darauffolgenden *Quaestio* zu der Frage, ob das Gedächtnis eine *species intelligibilis* in sich hat. Vgl. *Rep.* IA d. 3 q. 5 „Utrum memoria intellectiva sit conservativa speciei cessante actu intelligendi“ (R 21rb)

<sup>9</sup> Zu den verschiedenen Positionen in Bezug auf die *species intelligibilis* und die mittelalterliche Diskussion siehe: L. Spruit, *Species intelligibilis*, Bd. 1, 1994, S. 175 ff. Zur Species-Theorie des Thomas von Aquin siehe: S. Lee, *Wirklichsein und Gedachtsein. Die Theorie vom Sein des Gedachten bei Thomas von Aquin unter besonderer Berücksichtigung seiner Verbum-Lehre*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2006, S. 19 ff.

Zur Ockhams Position siehe: K. Tachau, *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundations of semantics 1250-1345*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 22) Leiden, Brill, 1988. Die Ablehnung von Heinrich von Gent gegenüber der *species intelligibilis* wird bei Rombeiro genauer erklärt: Vgl. M. Rombeiro, *Intelligible species in the mature thought of Henry of Ghent*, in: *Journal of the History of Philosophy* 49(2) (2011), S. 181-220; Zur Kritik des Petrus Johannis Olivi gegen die *species* siehe: D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 107 ff.



## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

abgelehnt hat.<sup>10</sup> Die Ablehnung der *species intelligibilis* durch Heinrich von Gent basiert vor allem auf der Behauptung, dass das Phantasma als vermittelnde und repräsentierende Entität für den Erkenntnisprozess hinreichend ist.<sup>11</sup> Heinrichs Argument für diese These ist, dass das Phantasma unterschiedlichen Dinge unter verschiedenen Beleuchtungen zu repräsentieren vermag. So ist das Licht des tätigen Intellekts imstande das Universale im Phantasma erkennbar zu machen.<sup>12</sup> Die Argumentation Heinrichs von Gent versucht im Grunde, die *species intelligibilis* überflüssig zu machen. Er geht davon aus, dass die *species intelligibilis* ausschließlich für die Vergegenwärtigung des Objekts im Intellekt vonnöten ist. Seine These ist, dass die Gegenwart des Objekts bereits durch das Phantasma gewährleistet ist. Ob es eine Entwicklung in Heinrichs Theorie der *species intelligibilis* gibt,

---

<sup>10</sup> Ganz besonders ist das *Quodlibet* IV q. 7 des Heinrich von Gent in dieser Hinsicht zu beachten. Mehr zu Heinrichs Theorie von *species impressa* und *species expressa* siehe: W. Goris, *Von der Erkenntnis der Engel. Der Streit um die species intelligibilis und eine quaestio aus dem anonymen Sentenzenkommentar in ms. Brügge, Stadtbibliothek 491*, in: J. Aertsen et al. (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277*, 2001, S. 125-177, S. 129 ff.

<sup>11</sup> Scotus paraphrasiert Heinrichs These wie folgt: *Super II et III de anima* q. 17 n. 9 „Sed dices quod hoc verum est eodem lumine, sed luminibus diversis potest eadem species diversa repraesentare, ut patet de noctilucis, quae in die videtur colorata lumine solis sed de nocte lucentia lumine proprio; sic species in phantasmate lumine phantasiae vel virtutis sensitivae potest repraesentare singulare, lumine tamen intellectus agentis penetrante phantasma universale“

<sup>12</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 58 q. 2 ad 3 „[...] Quemadmodum ergo si super colorem ligni aut lapidis lux aliqua temperata radians facere colorem visum movere sub forma lucis quasi abstractae a materia et conditionibus particularibus eius ad videndum ipsam lucem specie sua, sic super phantasmata lux agentis radians quasi separat ipsa a materia et conditionibus particularibus et proponit ea intellectui possibili et per ea res universales et in eis eidem proponit propositum et sic secundum rationem universalis movet possibilem ad intelligendum universale.“

### 3. Kapitel

sei dahingestellt. Eine Stellungnahme bzgl. einer solchen Behauptung würde eine tiefere und detaillierte Untersuchung der Theorie Heinrichs von Gent in ihren unterschiedlichen Etappen bedürfen, in der verschiedene Textstellen berücksichtigt würden. Dies überschreitet allerdings die thematischen Grenzen dieser Arbeit.

Heinrich ist sicherlich nicht der einzige Philosoph des Mittelalters, der gegen die *species intelligibilis* argumentiert. Unter den Gegnern der Species-Theorie ist Petrus Johannis Olivi einer der Wichtigsten.<sup>13</sup> Die Argumentation von Olivi beruht auf der Idee, dass das Objekt dem Intellekt keine *species* einprägen kann, weil der Intellekt vollkommener als das Objekt ist.<sup>14</sup>

In diesem Kontext werde ich allerdings die Theorien der Kritiker der *species intelligibilis* nicht im Detail analysieren. Ich halte dies nicht für notwendig, weil die Argumentation von Scotus nicht so sehr eine Kritik seiner Gegner ist. Sie zielt vielmehr darauf ab, die Notwendigkeit der *species intelligibilis* für die Erkenntnis zu beweisen. Aus diesem Grund spielt die Darstellung anderer Positionen keine wesentliche Rolle in der Argumentation, und in dieser Hinsicht auch nicht die Frage, ob die Darstellung der erwähnten Positionen durch Scotus getreu ist. In diesem Abschnitt der Arbeit werde ich mich hauptsächlich auf die scotische Argumentation zugunsten einer repräsentierenden Entität im Erkenntnisprozess konzentrieren.

---

<sup>13</sup> Petrus Johannis Olivi führt seine Kritik der *species intelligibilis* in *In II Sent.*, q. 58 aus. Zu Olivis Kritik zur *species intelligibilis* siehe: R. Pasnau, *Theories of cognition in the later middle ages*, 1997, S. 168-181; D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 109-127.

<sup>14</sup> *Super II et III de anima* q. 17 n. 20 „Alia opinio est quod nulla species a phantasmate vel obiecto extrinseco imprimitur in intellectu, nec etiam actus intelligendi.“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

Duns Scotus nimmt sich eine Verteidigung des Species-Begriffes vor. Er behandelt diese Problematik mehrfach in seinen Schriften: Ähnliche Fragen mit einer sehr ähnlichen Behandlung des Problems sind sowohl in seinen früheren Aristoteleskommentaren als auch in den *Reportationes Parisienses* zu finden, die eine spätere Schrift ist. Die Lehre über die *species intelligibilis*, die sich aus der Analyse dieser Texte ergibt, steht zweifellos im Einklang mit dem Species-Begriff, den er in anderen Texten verwendet, wie in den Texten über die Ursächlichkeit in der Erkenntnis oder in den *Quaestiones Quodlibetales*. Die gesamte Argumentation von Scotus zielt darauf ab, zu beweisen, dass das Phantasma als vermittelnde Entität im Bereich der intellektuellen Erkenntnis nicht hinreichend ist. Das Phantasma kann das Objekt im Intellekt nicht auf angemessene Weise vergegenwärtigen, daher ist die *species intelligibilis* für die abstraktive Erkenntnis notwendig. Interessant für die ganze Erörterung dieser Frage ist, dass Scotus nicht primär die Frage nach der *species intelligibilis* stellt, sondern vielmehr die Frage nach einem Vermögen, in dem sich die *species intelligibilis* befinden soll: Scotus stellt sich die Frage, ob es ein intellektives Gedächtnis gibt. Aber betrachten wir detaillierter die Argumentation, die Scotus für die *species intelligibilis* bietet. Seine Verteidigung der *species intelligibilis* werden wir in zwei Schritten analysieren: 1. Die scotischen Argumente für die notwendige Vermittlung einer *species intelligibilis* im Prozess der abstraktiven Erkenntnis. 2. Der daraus resultierende Begriff der *species intelligibilis*.

### 1.1. ARGUMENTE FÜR DIE NOTWENDIGKEIT DER *SPECIES INTELLIGIBILIS*

Scotus betrachtet die Frage nach der Notwendigkeit einer intelligiblen Species von zwei Gesichtspunkten aus: von der Perspektive des Objekts und von der Perspektive des

### 3. Kapitel

Intellekts.<sup>15</sup> Das Objekt der intellektuellen abstraktiven Erkenntnis muss zwei Bedingungen erfüllen,<sup>16</sup> um Objekt des Intellekts sein zu können: Es muss universal sein und es muss dem Intellekt gegenwärtig sein.<sup>17</sup> Diese zwei Bedingungen hängen eng zusammen und bilden die zwei ersten Argumente für die Annahme einer *species intelligibilis* als notwendige Voraussetzungen für die abstraktive Erkenntnis. Von Seiten des Intellekts sind es im Grunde drei wichtige Merkmale des menschlichen Intellekts im Diesseits, die auf die Notwendigkeit einer solchen Entität hinweisen: die Vollkommenheit des Intellekts,<sup>18</sup> die eigentümliche Tätigkeit des tätigen Intellekts,

---

15 *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 108 „Dico igitur ad quaestionem quod oportet ponere in intellectu ut habeat rationem memoriae: speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale, priorem naturaliter actu intelligendi. Et huiusmodi necessitas est duplex: una ex condicione per se obiecti quae est universalitas et quae, ut per se ratio obiecti, semper praecedat actum [...] Alia est condicio et dignitas potentiae superioris ne ipsa vilificetur nimium, nisi manifeste appareat aliquid repugnans [...]“ (R 20vb); *Ibid.* n. 116 „[...] necessitas autem ponendi speciem intelligibilem est duplex: prima est propter intellectum universalis ut universale est [...] Alia necessitas ponendi speciem intelligibilem est propter praesentiam obiecti in intellectu, quam habet ex nobilitate potentiae et naturae suae [...]“ (V 23vb)

16 Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Kevelear, Button und Becker, 1998, S. 119-120.

17 *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 370 „Necesse est ponere in intellectu ut habeat rationem memoriae, speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale [...] propter istas rationes iam ex parte obiecti, in quantum universale et in quantum praesens intellectui [...]“

18 *In Met.* VII q. 18 n. 45 „[...] Et licet coniungitur intellectus phantasiae, quaero: quae est perfectio intrinseca intellectus? Accidit enim sibi in quantum intellectus coniungi cum phantasia. Et licet sit imperfectior non coniuncto phantasiae [...]“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

durch die das Vermögen definiert wird,<sup>19</sup> und die Tatsache, dass der Intellekt sich nicht stets in Akt befindet.<sup>20</sup>

Die Argumente von Duns Scotus, um die Notwendigkeit der *species intelligibilis* zu beweisen, können in fünf Punkten zusammengefasst werden, die wir im Folgenden im Detail betrachten werden. Aus dieser Betrachtung habe ich die Autoritätsargumente, die Scotus auch nennt, ausgelassen, denn sie scheinen mir weniger bedeutsam für die Entfaltung des Begriffs der *species intelligibilis* im Denken des *doctor subtilis* zu sein. An den Autoritätsargumenten ist es an dieser Stelle nur erwähnenswert, dass Scotus mit seiner Verteidigung der *species intelligibilis* der Meinung ist, genau die Ansicht des Aristoteles zu vertreten und seiner Absicht zu entsprechen. Es ist außerdem wichtig zu erklären, dass Scotus nicht alle Argumente in allen seinen Schriften erwähnt, oder sie werden nicht immer differenziert behandelt und sicherlich auch nicht in dieser Reihenfolge. Gewiss sind einige der Argumente eng miteinander verbunden. Dies impliziert, dass eine Klassifizierung der Argumente nicht auf diese Weise erfolgen muss. Es besteht die Möglichkeit, Veränderungen in dieser Klassifizierung vorzunehmen: einige Argumente zusammenzulegen, oder mehr Argumente zu unterscheiden. Trotzdem habe ich diese fünf Argumente in den Texten des Scotus unterscheiden können, und mir scheint diese Unterscheidung zur Erklärung hilfreich, vor dem Hintergrund, dass die Notwendigkeit der *species* grundsätzlich von zwei Perspektiven betrachtet wird: von Seiten des Objektes und des

---

<sup>19</sup> *Quodl.* 15 n. 17 „[...] actio abtrahendi, quae est prima actio intellectus agentis, est magis propria sibi [...] nulla autem alia [potentia] transfert obiectum suum de ordine ad ordinem, sic intelligendo de ordine corporalium ad ordinem spiritualium [...] sicut intellectus agens praeparat obiectum suum, ut sit actu intelligibile.“

<sup>20</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 523 „[...] anima non semper est in actu respectu cuiuscumque intellectionis [...]“

### 3. Kapitel

Subjektes. Die fünf Argumente für die Notwendigkeit der *species intelligibilis* für die Erkenntnis sind:

1. Die Universalität des Objekts des Intellekts.<sup>21</sup>
2. Die notwendige Vergegenwärtigung des Objekts für die Entstehung des Erkenntnisaktes.<sup>22</sup>
3. Die eigentümliche Tätigkeit des tätigen Intellekts.<sup>23</sup>
4. Die Vollkommenheit des Intellekts.<sup>24</sup>
5. Der Übergang von der essentiellen entfernten Potenz des Intellekts in die unmittelbare akzidentelle Potenz zur Erkenntnis.<sup>25</sup>

#### 1.2. DIE UNIVERSALITÄT DES OBJEKTES

Die Universalität des Objekts ist der erste Grund, den Scotus für die Notwendigkeit der *species intelligibilis* nennt. Scotus spricht hier ausschließlich von der abstraktiven Erkenntnis, in

---

<sup>21</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 351 „Consequentiam probo primo ex parte universalitatis obiecti [...]“

<sup>22</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 351 „Consequentiam probo [...] secundo ex parte praesentiae“

<sup>23</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 103 „Secunda ratio sumitur ex parte intellectus agentis. Intellectus agens, secundum Philosophum, III *De anima*, est potentia mere activa tum quia est quo est omnia facere, tum quia comparatur ad possibilem ut ars ad naturam; ergo potest habere actionem realem. [...]“ (V 23rb)

<sup>24</sup> *Super II et III de anima* q. 17 n. 15 „Item, ex nobilitate intellectus potest sic argui: si non requiritur ad intelligendum species in intellectu sed tantum in phantasmate, intellectus noster non habet operationem separabilem a corpore in quo est phantasia [...]“

<sup>25</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 374 „Item, Aristoteles [...] ponit quod acquisita scientia reducitur intellectus de potentia essentiali ad accidentalem. – Quaero quid intelligit per ‚scientiam‘? Non habitum sequentem actum, quia quando egit non fuit in potentia essentiali. Ergo formam praecedentem actum, – ergo speciem intelligibilem [...]“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

der wir die Realität durch universale Begriffe erkennen. Die Universalität ist in der Realität nicht als solche gegeben. Die realen Dinge sind allerdings dem Intellekt nur abstraktiv zugänglich, insofern sie universal sind oder unter dem Aspekt der Universalität präsent sind. Dies impliziert, dass sie unter diesem Aspekt dem Intellekt vorgestellt werden sollen. Dies geschieht durch eine vermittelnde, repräsentierende Entität, die die *species intelligibilis* ist.

Scotus führt dieses Argument etwas genauer aus, indem er drei Argumente innerhalb dieses Bereichs nennt. Das erste Argument ist, dass jedes repräsentierende Mittel eine einzige *ratio repraesentandi* hat. Daher vermag eine repräsentierende Entität weder zwei Objekte noch ein Objekt unter unterschiedlichen Aspekten zu repräsentieren, wenn sich diese beiden gegenseitig ausschließen. Aus diesem Grund ist das Phantasma nicht in der Lage, das Objekt unter dem Aspekt seiner Universalität und seiner Individualität gleichermaßen zu repräsentieren.<sup>26</sup> Scotus verwirft ausdrücklich Heinrichs These, dass eine *species* das Objekt unter verschiedenen Aspekten repräsentieren kann, wenn diese Repräsentation unter unterschiedlichen Lichtverhältnissen stattfindet. Scotus lehnt dies aus drei Gründen ab: 1. Die *ratio formalis* der Repräsentation ist nicht das Licht, sondern die repräsentierende Form, und dies bedeutet, dass eine Repräsentation unter zwei verschiedenen Aspekten zweier unterschiedlicher

---

<sup>26</sup> Ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 352 „Primo arguo sic: species ex hoc quod est talis species, habet talem rationem repraesentandi, et hoc respectu obiecti sub tali ratione repraesentati; ergo eadem species manens, non habet duas rationes repraesentativas, nec est repraesentativa respectu duarum rationum in repraesentabili. Sed intelligere obiectum sub ratione universalis et singularis requirit duplicem rationem repraesentativam vel repraesentandi, et est respectu duplicis rationis ‚repraesentabilis‘ formaliter; ergo idem manens idem, non repraesentat sic et sic: ergo phantasma quod de se repraesentat obiectum sub ratione singularis, non potest repraesentare ipsum sub ratione universalis.“

### 3. Kapitel

repräsentierender Formen bedarf. Eine repräsentierende Form wird durch das formale Objekt ihrer Repräsentation definiert. Sie ist diese Form nur, insofern sie ein bestimmtes formales Objekt repräsentiert. Die Einheit des repräsentierenden Mittels ist von der Einheit des Objekts, das es repräsentiert, abhängig.<sup>27</sup> 2. Die „Lichtverhältnisse“ oder das Medium, in dem die Repräsentation stattfindet, können sich höchstens auf die Klarheit der Repräsentation, aber nicht auf das Objekt derselben auswirken.<sup>28</sup> 3. Ein repräsentierendes Mittel könnte nur zwei unterschiedliche Dinge repräsentieren, wenn es zwei verschiedene Qualitäten hätte; dann müsste dieses zwei unterschiedliche *rationes formales* haben, und es wären daher zwei und nicht ein repräsentierendes Mittel, oder der Unterschied zwischen den beiden Repräsentationen wäre bloß dem Grad nach und nicht essentiell, was auf eine einzige *ratio repraesentabilis* zurückzuführen ist.<sup>29</sup>

Diese Argumentation des Scotus zielt darauf ab, die Notwendigkeit einer repräsentierenden Entität vorzuweisen,

---

<sup>27</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 354* „[...] In illo ergo priore oportet intelligere ‚unitatem speciei in se‘, quam consequatur unitas repraesentationis et obiecti repraesentabilis per ipsam in quantum repraesentatur in ea vel per eam, – et ita aliquid quod idem est in isto priore, non potest habere diversam rationem repraesentandi, nec repraesentare istud sub alia et alia ratione repraesentabilis. – Confirmatur, quia lumen non repraesentat formaliter, nec est ratio formalis repraesentativi, sed tantum est in quo aliquid repraesentatur [...]“

<sup>28</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 354* „[...] Videtur etiam, quanto lumen est perfectius, tanto in ipso praecisius et distinctius relucet illud quod repraesentativum repraesentat.“

<sup>29</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 355* „Nec exemplum aliquid valet ad propositum, immo est ad oppositum, quia vel duae qualitates sunt in tali corpore [...] vel si una est qualitas sensibilis in tali corpore, ipsa in alio et alio lumine causat diversa repraesentativa, aliud scilicet in maiore, aliud in minore: et ita semper stat quod non est idem repraesentativum obiecti sub diversa ratione repraesentabilis, quantumcumque aliud lumen et aliud concurrat.“



## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

die sich vom sinnlichen repräsentierenden Mittel unterscheidet. Die Voraussetzung für die Notwendigkeit der *species intelligibilis*, d.h. von einem repräsentierenden Mittel, das vom Phantasma unterschiedlich sein soll, ist die Annahme, dass jedes repräsentierende Mittel nur unter einem einzigen Aspekt etwas repräsentieren kann.<sup>30</sup> Scotus nennt dafür einen Grund: Das repräsentierende Mittel repräsentiert das Objekt immer nach seiner letzten Potenz.<sup>31</sup> Das Phantasma oder die *species intelligibilis* schöpfen – wenn man es so sagen darf – ihre repräsentierenden Möglichkeiten in der Repräsentation des Objektes unter einem einzigen Aspekt aus. Die Ausschöpfung der repräsentierenden Fähigkeit einer *species* bei der Repräsentation eines einzigen formalen Objektes ist dadurch zu erklären, dass diese eine natürliche Potenz ist, also keine freie rationale Potenz im scotischen Sinne.<sup>32</sup>

Scotus nimmt in diesem Argument außerdem an, dass es für den Menschen prinzipiell möglich ist, die Objekte unter zwei unterschiedlichen Aspekten zu erkennen: unter dem Aspekt ihrer Individualität und unter dem Aspekt ihrer Universalität. Hier muss aber ausdrücklich angemerkt werden, dass mit der Erkenntnis des Objekts unter dem Aspekt seiner Individualität

---

<sup>30</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 273 „[...] phantasma secundum totam virtutem sui repraesentat virtuti phantasticae hoc ut hoc, [...] sed species quae secundum ultimum sui repraesentat sub una ratione, non potest repraesentare sub alia ratione; cum igitur dum intellectus intelligit, phantasia perfecte phantasiatur, ergo dum intellectus intelligit, species in virtute phantastica non potest repraesentare aliud obiectum quam singulare et non universale; igitur oportet ponere speciem in intellectu quae universale repraesentet.“

<sup>31</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 357 „Phantasma [...] secundum totam virtutem suam repraesentat obiectum ut singulare virtuti phantasticae [...]“

<sup>32</sup> Mehr zu dieser Unterscheidung zwischen frei und natürlich, siehe: A. Schmidt, *Natur und Geheimnis: Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik*, (Alber Symposion Bd. 119) Freiburg/München, Karl Alber, 2003, S. 319 ff.

### 3. Kapitel

an dieser Stelle nicht unbedingt die intuitive Erkenntnis gemeint ist. In diesem Fall handelt es sich vielmehr um die sinnliche Erkenntnis, denn Scotus stellt der *species intelligibilis* das *phantasma* entgegen,<sup>33</sup> das repräsentierendes Mittel des Vorstellungsvermögens ist und daher zum Bereich der sinnlichen Erkenntnis gehört.

An zweiter Stelle sagt Scotus in Bezug auf die Universalität des Objektes, dass dies von Seiten des tätigen Intellektes auch beweisbar ist. Das Objekt der Erkenntnis, als Objekt, geht dem Erkenntnisakt voraus. Es muss also universal sein, bevor es erkannt wird. Dies geschieht durch die erste Tätigkeit des tätigen Intellektes, indem das Objekt von der Ordnung des Sinnlichen in die Ordnung des intellektuell Erkennbaren übertragen wird. Und dies ereignet sich durch das Hervorbringen der *species intelligibilis*.<sup>34</sup> Dadurch wird das Universale in Akt verursacht, das vorher in der Realität nur potentiell gegeben war.<sup>35</sup> Wie dies genau zu erfassen ist, wird

---

<sup>33</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 352 „[...] phantasma quod de se repraesentat obiectum sub ratione singularis, non potest repraesentare ipsum sub ratione universalis.“

<sup>34</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 359 „[...] Illud primum causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu, quia ‚transfert der ordine in ordinem‘; universale autem in actu praecedat actum intelligendi [...] quia obiectum sub ratione obiecti praecedat actum. Non arguitur hic quod phantasma cum intellectu agente non possit causare intellectionem, sed non intellectionem universalis nisi prius speciem – quia et ‚actu universale‘ praecedat natura intellectionem sui, et universale est primus terminus eius.“

<sup>35</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 360 „Et confirmatur ratio, quia ponitur intellectum agentem facere ‚de non universali universale‘ vel ‚de intellectu in potentia intellectum in actum‘ [...] Cum universale et universale, nihil sit in existentia, sed tantum sit in aliquo ut repraesentante ipsum sub tali ratione, ista verbum nullum intellectum habebunt, nisi quia intellectus agens facit aliquid repraesentativum universali de eo quod fuit repraesentativum singularis [...] actio realis non terminatur nisi ad repraesentativum obiecti sub ratione universale [...]“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

ausführlich im nächsten Kapitel dieser Arbeit behandelt, denn es bedarf einer ausführlicheren Darstellung des ursächlichen Entstehungsprozesses der Erkenntnis und der Beziehungen zwischen dem Universalen, dem Objekt und der *species intelligibilis*.

Der dritte Beweis der Notwendigkeit der *species intelligibilis* anhand der Universalität des Objektes gründet auf dem Unterschied zwischen dem Universalen und dem weniger Universalen. Die Erkenntnis des Universalen bedarf eines anderen Habitus als die Erkenntnis des weniger Universalen, denn man kann im Phantasma das Objekt niemals unter einer universaleren Ratio erkennen, als unter der es in ihm repräsentiert wird.<sup>36</sup> Das Universale im Phantasma kann außerdem nicht in seiner völligen Indifferenz erkannt werden, was eine andere repräsentierende Form notwendig macht, weil der Intellekt es *de facto* in seiner ganzen Indifferenz zu erkennen vermag.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 364 „Secundum tertiam viam arguo sic: habitus minus universalis et magis universalis sunt distincti habitus proprii, alioquin metaphysica ut metaphysica non esset habitus intellectus, quia esset de obiecto universalissimo ad omnia alia obiecta. Habitu autem universaliore contingit [...] alio habitu minus universali, sicut contingit habere actum intelligendi circa universalius [...] non habendo actum circa minus universale; sed non habetur actus intelligendi circa universalius, nisi ipsum sub ratione sit praesens intellectui; ergo universalius potest esse praesens intellectui per aliud quam per quod est apud intellectum praesentia alicuius minus universalis: sed si praecise intelligeretur obiectum in phantasmate, numquam esset magis universale praesens nisi in minus universali, quia numquam nisi in singulari phantasiabili, – ergo etc.“

<sup>37</sup> Ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 365 „[...] universalius numquam apprehenditur secundum suam indifferentiam totam, quando apprehenditur in suo inferiore [...] potest autem intellectus concipere illud secundum totam indifferentiam suam, igitur non concipitur praecise communius in minus communi vel universale in singulari, – et ita non praecise universale in phantasmate [...]“

### 3. Kapitel

#### 1.3. DIE VERGEGENWÄRTIGUNG DES OBJEKTES

Die notwendige Gegenwart des Objekts ist das zweite Argument für die *species intelligibilis*. Scotus geht davon aus, dass wir nicht jederzeit erkennen, sondern dass unsere Erkenntnis punktuell immer wieder stattfindet.<sup>38</sup> Dies ist eine aus der alltäglichen Erfahrung stammende Feststellung. Diese These, im Zusammenhang mit der Annahme, dass aufgrund seiner Vollkommenheit der Intellekt sich immer in Akt befindet,<sup>39</sup> führt zum Schluss der Notwendigkeit eines zweiten Prinzips für die Hervorbringung eines Erkenntnisaktes. Scotus ist davon überzeugt, dass das Objekt für die Erkenntnis absolut notwendig ist, und nicht nur als notwendige Bedingung oder als ein notwendiges passives Element in der Erkenntnis, sondern als ursächliches Prinzip derselben.<sup>40</sup> Wie dieses Zusammenspiel von Intellekt und Objekt in der Erkenntnistheorie von Scotus konzipiert wird und warum dies notwendig sein soll, werden wir im späteren Verlauf dieser Arbeit genauer untersuchen. Allerdings hat diese These eine andere Folge, die für unsere aktuelle Frage von Bedeutung ist. Es ist eine Tatsache, dass die Objekte als solche schon existieren, sie sind unabhängig von jeglicher Erkenntnis derselben gegeben, und zwar gehen sie auch der Erkenntnis voraus. Angesichts dieser Wirklichkeit ist die Frage, warum unser Intellekt nicht stets erkennt. Die bloße Existenz oder die Gegenwart eines Objekts scheint für die Erkenntnis nicht ausreichend zu sein. In

---

<sup>38</sup> *Super II et III de anima* q. 17 n. 18 „[...] Ad improbationem consequentis dicendum quod species, licet sit forma naturalis quoad actum intelligendi (quantum est de se) semper producendum, quia tamen non est tota causa actus sed requiritur necessario intellectus et principalius (ille autem non semper est in actu), ideo non oportet quod semper intelligat [...]“

<sup>39</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 523 „[...] anima non semper est in actu respectu cuiuscumque intellectionis [...]“

<sup>40</sup> *Lect.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 8 „[...] obiectum intellectus naturaliter est prius actu quo intelligitur, quia, sicut dictum est in I, est causa actus [...]“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

der abstraktiven Erkenntnis ist das Objekt nicht notwendiger Weise real existent, und auf jeden Fall nicht als real existierend dem Intellekt gegenwärtig, weil es nicht als solches erkannt wird. Dies macht es notwendig, dass das Objekt auf irgendeine Weise dem Intellekt präsent wird. Das Objekt muss auf eine besondere Weise gegenwärtig sein, bzw. gegenwärtig gemacht werden, damit der Erkenntnisakt zustandekommen kann.<sup>41</sup>

Scotus unterscheidet diesbezüglich zwischen zwei Formen der Gegenwart:<sup>42</sup> die reale Gegenwart, die auf das Objekt oder auf den Intellekt bezogen werden kann; und die Gegenwart des erkennbaren Objektes als Erkennbares.<sup>43</sup> Die reale Gegenwart des Intellekts und des Objekts ergibt keine Schwierigkeit. Dies ist, was man normalerweise versteht, wenn von Gegenwart gesprochen wird. Die Gegenwart des Objektes als Erkennbares, sagt Scotus, bedarf nicht der realen Gegenwart des Objektes als Voraussetzung.<sup>44</sup> Das Objekt ist nämlich erkennbar, auch wenn es nicht real existent oder dem Intellekt nicht aktuell real gegenwärtig ist. Aber damit das Objekt erkannt werden kann, muss es dem Intellekt auf irgendeine Weise präsent sein. Wenn das Objekt auf keine Weise gegenwärtig wäre, wäre ein kognitiver Zugang zum Objekt nicht möglich. Die Möglichkeit dieser Abwesenheit des realen

---

<sup>41</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 487* „Apparet autem hic quod oportet concurrere animam et obiectum praesens, et hoc in specie intelligibili, sicut dictum est in praecedenti quaestione, quia alio modo non est praesens ut actu intelligibile [...]“

<sup>42</sup> Vgl. T. Kobusch, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden, Brill, 1987, S. 111-112.

<sup>43</sup> *Rep. IA d. 3 q. 4 n. 118* „Ad aliud dicendum quod aequivocatio est de praesentialitate; quaedam enim est praesentialitas realis obiecti et potentiae, sive activi ad passivum; et alia est praesentialitas obiecti cognoscibilis [...]“

<sup>44</sup> *Rep. IA d. 3 q. 4 n. 118* „[...] et alia est praesentialitas obiecti cognoscibilis, et haec non requirit praesentiam obiecti realem [...]“

### 3. Kapitel

Objekts im Erkenntnisprozess ist ein eigentümliches Merkmal des abstraktiven Erkennens, das nicht zeit- und ortsgebunden an das Objekt ist. Damit die Gegenwart des Objekts als Erkennbares möglich ist, ist ein repräsentierendes Mittel notwendig. Und nicht irgendein repräsentierendes Mittel, das genau dieses Objekt gegenwärtig macht. Es ist ein repräsentierendes Mittel nötig, das das Objekt unter einem bestimmten Aspekt – dem Intellekt zugänglich – präsent werden lässt, nämlich unter dem Aspekt des Objekts, der durch universale Begriffe erkennbar ist. Scotus sagt, dass das real gegenwärtige Objekt Ursache des repräsentierenden Mittels ist, und zwar Wirkursache desselben. Und dieses reale Objekt, insofern es Wirkursache der *species intelligibilis* ist, bewirkt formal die Gegenwart des Objektes als intellektuell Erkennbares. So wird durch die *species intelligibilis* das Objekt als Erkennbares dem Intellekt gegenwärtig.<sup>45</sup> Diese Form der Gegenwart ist also nicht real. Wir könnten sie als intentional bezeichnen. Scotus spricht in der Hinsicht von einer Gegenwart „in der Form eines Widerscheins“ (*relucens*).<sup>46</sup> Die erste Form der Gegenwart, die real ist, gilt übrigens auch für die *species intelligibilis*, wie Scotus eindeutig feststellt.<sup>47</sup>

Diese Unterscheidung zwischen zwei Formen von Gegenwart führt notwendiger Weise auch zu zwei Arten von Tätigkeiten genauso wie zwei Arten von Erleiden oder von Aufnahmen. Scotus deutet dies schon durch die Einführung zweier Formen

---

<sup>45</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 118 „[...] Species enim est talis naturae quod in ea est praesens obiectum cognoscibiliter [...]“

<sup>46</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 118 „[...] per modum relucens.“

<sup>47</sup> *Super II et III de anima* q. 17 n. 17 „Ad secundum dicendum quod aequivocatio est de praesentia obiecti et speciei; obiectum enim est causa praesentiae realis speciei in intellectu [...] species autem impressa est causa praesentiae obiecti in esse intelligibili [...]“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

von Ursächlichkeit an,<sup>48</sup> legt diese These aber auch ausdrücklich im weiteren Verlauf des Textes vor, in dem er zwischen einem realen und einem intentionalen Erleiden unterscheidet.<sup>49</sup> Eine detaillierte Ausführung dieses Gedankens kommt in den *Questiones Quodlibetales*<sup>50</sup> vor, dies wird hier allerdings nicht thematisiert, weil dieser These eine ausführliche Darlegung innerhalb der Erklärung des Erkenntnisprozesses gewidmet wird.

Diese waren die zwei Argumente, die auf die Notwendigkeit des Objektes und auf die besondere Natur desselben zurückgeführt werden können. Für die Entstehung von abstraktiver Erkenntnis bedürfen wir eines Objektes, das universal ist und dem Intellekt auf eine angemessene Weise präsent ist. Jetzt wenden wir uns den Argumenten zu, die auf der Beschaffenheit des Intellekts und seiner Tätigkeit beruhen.

### 1.4 DIE NATUR DES INTELLEKTS

Die eigentümliche Tätigkeit des Intellekts bildet das dritte Argument für die *species intelligibilis*. Diesbezüglich betont Scotus, dass die primäre Tätigkeit des tätigen Intellekts die Erschaffung des Universalen ist, d.h. die Abstraktion und nicht die Verursachung des Erkenntnisaktes.<sup>51</sup> Die Tätigkeit des Intellekts ist nun die Herstellung des Universalen aus einem Nicht-Universalen. Das Universale ist in der Realität nicht als

---

<sup>48</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 118 „[...] Unde in prima praesentia obiectum est causa efficiens, sed in secunda praesentia est speciei praesentia formalis [...]“

<sup>49</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 119 „[...] dico quod intellectus patitur duplici passione [...] Primo realiter recipiendo speciem [...] sequitur passio cognoscibilis sive intentionalis qua patitur ab obiecto in specie intentionaliter [...]“

<sup>50</sup> *Quodl.* 13 n. 25-26

<sup>51</sup> *Quodl.* 15 n. 17 „[...] quod actio abtrahendi, quae est prima actio intellectus agentis, est magis propria sibi, quam secunda, quae est causare intellectionem [...]“

### 3. Kapitel

solches gegeben, ist nicht real existierend, daher muss es verursacht werden. Wenn das Universale in der Realität als solches existieren würde, wäre der tätige Intellekt überflüssig, bzw. wäre diese erste Tätigkeit des Intellekts unnötig, falls man den tätigen Intellekt aufgrund der Verursachung des Erkenntnisaktes bewahren will. Allerdings verursacht der tätige Intellekt nicht unmittelbar das Universale, denn das Universale ist nur in einem Repräsentierenden gegeben.<sup>52</sup> Dies ist nicht nur deshalb so, weil das Universale nur als Repräsentiertes existiert, was impliziert, dass es keine reale Entität ist,<sup>53</sup> sondern auch weil Scotus annimmt, dass die Tätigkeit des tätigen Intellekts aufgrund ihres realen Charakters eines realen Terminus bedarf.<sup>54</sup> Dies führt dazu, dass die Tätigkeit des tätigen Intellekts nicht auf die Übertragung des Objektes von einer Ebene in eine andere Ebene reduziert werden kann. Diese Tätigkeit ist bloß intentionalen Charakters, nicht real. Das Universale wird nur dann hervorgerufen, wenn der Intellekt ein repräsentierendes Mittel verursacht, das das Universale als solches bzw. das Objekt als Universales

---

<sup>52</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 360 „[...] ponitur intellectum agentem facere ‚de non universali universale‘ vel ‚de intellectu in potentia intellectum in actum‘ [...] Cum universale et universale, nihil sit in exsistentia, sed tantum sit in aliquo ut repraesentante ipsum sub tali ratione [...]“

<sup>53</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 105 „Universale obiectum sub ratione universalis non habet nisi esse deminutum ut cognitum [...] ita scilicet quod intellectus agens facit aliquid repraesentativum universalis de eo quod fuit repraesentativum singularis [...]“

<sup>54</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 103 „Secunda ratio sumitur ex parte intellectus agentis. Intellectus agens, secundum Philosophum, III *De anima*, est potentia mere activa tum quia est quo est omnia facere [...] ergo potest habere actionem realem. Omnis actionis realis oportet aliquid dare terminum realem [...]“



## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

repräsentiert.<sup>55</sup> Der reale Terminus der realen Tätigkeit des tätigen Intellekts ist daher die intelligible Species, die eine reale das Universale repräsentierende Form ist.<sup>56</sup>

Einige der Argumente für die *species intelligibilis* beruhen auf der Vollkommenheit des Intellekts. Zu diesem Argument gehören hauptsächlich zwei Punkte: die Unabhängigkeit des Intellekts vom Leib und von den niederen sinnlichen Vermögen im Bezug auf seine Tätigkeit, die eine mögliche Unabhängigkeit des Intellekts vom Leib bezüglich seiner Existenz zur Folge hat.<sup>57</sup> Die Erkenntnis des Universalen im Phantasma wäre deshalb problematisch, weil diese auf eine Abhängigkeit des Intellekts von den sinnlichen Vermögen hinweisen würde. Dadurch wäre sowohl die Existenz als auch die Tätigkeit des Intellekts unabhängig von den niederen Vermögen unmöglich.<sup>58</sup> Dies ist besonders problematisch, denn genau auf der Vollkommenheit des Intellekts und seiner Unabhängigkeit vom menschlichen Leib bauen die Argumente für die

---

<sup>55</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 360 „[...] Cum universale ut universale, nihil sit in existentia, sed tantum sit in aliquo ut repraesentante ipsum sub tali ratione, ista verbum nullum intellectum habebunt, nisi quia intellectus agens facit aliquid repraesentativum universali [...]“

<sup>56</sup> *Super II et III de anima* q. 17 n. 11 „Item, cuiuslibet potentiae realis activae est actio realis; intellectus agens est potentia activa realis; igitur operatio eius est realis et terminus realis [...] fiunt autem aliqua intelligibilia actu per abstractionem speciei; abstrahere igitur speciem est actus eius et species intelligibilis abstracta est terminus eius [...]“

<sup>57</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 107 „[...] si intellectus non potest habere operationem sibi propriam, non potest separari [...]“

<sup>58</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 366 „Ex secundo membro, scilicet praesentia obiecti, probatur illa consequentia prima, – primo sic: aut intellectus potest habere obiectum sibi praesens in ratione obiecti intelligibilis, absque hoc quod sit praesens alicui potentiae inferiori, aut non. Si non, ergo non potest habere aliquam operationem sine potentiis inferioribus (quia non potest habere obiectum praesens sine eis), et si non potest habere operationem sine illis, ergo nec esse sine eisdem [...]“

### 3. Kapitel

Unsterblichkeit der menschlichen Seele in der westlichen philosophischen Tradition seit Platon auf.<sup>59</sup> Aus christlicher Sicht ist eine These, die als Folgen die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele hätte, keinesfalls vertretbar. Andererseits wäre die Abhängigkeit eine Unvollkommenheit des Intellekts, der auf die niederen Vermögen und ihre Tätigkeiten angewiesen wäre.<sup>60</sup> Das Vorhandensein eines eigenen repräsentierenden Mittels im Vermögen, das das eigene Objekt des Vermögens auf eine angebrachte Weise gegenwärtig macht, wird so als eine Vollkommenheit desselben aufgefasst. Wenn niedere Vermögen über eine solche Entität verfügen, ist es der Vollkommenheit des Intellekts wegen notwendig, dass auch der Intellekt über eine solche Entität verfügt.<sup>61</sup>

Der zweite Punkt stammt von der aristotelischen Beschreibung der Seele, wenn er sagt, dass „die Seele gewisser Weise alles ist“<sup>62</sup> Was Scotus folgendermaßen auslegt: Die Seele ist

---

<sup>59</sup> Vgl. Platon, *Phaidon* 79a-81e. Aristoteles spricht dem tätigen Intellekt die Eigenschaften der Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit und der Ewigkeit zu: Vgl. Aristoteles, *De anima* III 5, 430a22-25.

<sup>60</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 368 „Item, tertio: potentia non potens habere actum nisi circa obiectum sibi praesens, si non potest illud habere praesens nisi per aliam potentiam cui contingenter coniungitur, dependet in operatione sua a tali potentia sibi contingenter coniuncta, et ita est imperfecta [...]“

<sup>61</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 3 n. 367 „Secundo sic: aliae potentiae cognitivae habent obiectum praesens eis non tantum secundario [...] Ergo cum hoc sit perfectionis in potentia cognitiva – posse habere obiectum praesens sibi sub ratione qua est obiectum talis potentiae, sequitur quod non tantum potest habere obiectum praesens sibi quia est praesens virtuti phantasticae, sed propria praesentialitate in quantum scilicet relucet intellectui per aliquid quod est in intellectu.“

<sup>62</sup> Aristoteles, *De anima*, III 8, 431b21.

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

nämlich alles intentional.<sup>63</sup> Und dies ist sicherlich potentiell und nicht aktuell zu verstehen, denn die menschliche Seele erkennt de facto nicht alle Dinge, zumindest nicht im Diesseits. Die Seele ist aber nur intentional alle Dinge, weil sie in der Lage ist, alle Dinge repräsentiert zu haben, durch die *species intelligibilis*. Wenn der Intellekt keine *species intelligibilis* besitzen würde, wäre sie nicht in gewisser Weise alle Dinge. Der Intellekt vermag nämlich alle Dinge zu erkennen und ist daher potentiell alle Dinge im Sinn einer intentionalen Identität, wenn er sich einen unmittelbaren Zugang zu den Dingen verschaffen kann. Dies bedeutet, dass der Intellekt potentiell alle Dinge ist, insoweit er durch die Verursachung von *species intelligibiles* unmittelbar dazu fähig ist, die realen Dinge zu erkennen.

Das letzte Argument für die *species intelligibilis* ist der notwendige Übergang des Intellekts von der essentiellen zur akzidentellen Potenz für die Entstehung der Erkenntnis. Dieses Argument steht im Zusammenhang mit dem vorherigen Argument. Es ist eine Tatsache, dass wir nicht jederzeit erkennen.<sup>64</sup> Dies bedeutet, dass unser Intellekt sich nicht stets in Akt befindet. Eine klare Folge dieser Feststellung ist, dass der Intellekt dann von der Potenz in den Akt übergehen soll. Allerdings liegt der Grund für diesen notwendigen Übergang nicht an einem Defizit des Intellekts. Der Intellekt ist an sich aufgrund seiner Vollkommenheit und seines geistigen Charakters im Prinzip immer in der Lage, aktiv zu werden. Wenn allein der Intellekt für die Entstehung von Erkenntnis

---

<sup>63</sup> Ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 373 „Haec expositio non videtur esse ad intentionem Philosophi, quia sicut antiqui posuerunt animam esse omnia realiter, ut ea omnia conoscere, ita Philosophus ponit eam esse omnia non realiter sed per quamdam similitudinem [...]“

<sup>64</sup> Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 523 „[...] anima non semper est in actu respectu cuiuscumque intellectionis [...]“

### 3. Kapitel

hinreichend wäre, würden wir stets aktuell erkennen.<sup>65</sup> Aber für die Erkenntnis ist ein anderes Prinzip vonnöten, nämlich das Objekt. Dies erklärt, dass der Intellekt nicht immer in Akt ist.<sup>66</sup> Der Intellekt ist grundsätzlich immer dazu fähig zu erkennen, aber es sind nicht immer alle Bedingungen gegeben, so dass er unmittelbar von der Potenz in den Akt übergehen kann. Dies ist der Unterschied zwischen der essentiellen oder entfernten Potenz und der akzidentellen oder unmittelbaren Potenz des Intellekts zur Erkenntnis. Für den Übergang von dieser grundsätzlichen Kapazität zu erkennen zur realen, unmittelbaren Möglichkeit der Erkenntnis bedarf es einer Veränderung im Erkenntnisvermögen, die eine reale und unmittelbare Möglichkeit zur Erkenntnis herbeiführt.<sup>67</sup> Diese Veränderung muss realer Art sein und wird daher durch die Aufnahme einer realen Entität verursacht.<sup>68</sup> Jede Veränderung geht auf die Aufnahme einer Form. Die Form, die diese Veränderung für

---

<sup>65</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 523 „[...] quia anima non semper est in actu respectu cuiuscumque intellectionis – cum tamen ipsa sit receptiva cuiuscumque intellectionis, et ipsa sit sibi approximata et non semper impeditur - concluditur ipsam non esse totalem causam activam, sed aliquid aliud [...]“

<sup>66</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 523 „[...] illud ‚aliud‘ concluditur esse obiectum, quia eo praesente sequitur effectus eo non praesente non potest haberi [...]“

<sup>67</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 374 „[...] acquisita scientia reducit intellectus de potentia essentiali ad accidentalem. – Quaero quid intelligit per ‚scientiam‘? Non habitum sequentem actum, quia quando egit non fuit in potentia essentiali. Ergo formam praecedentem actum, – ergo speciem intelligibilem [...]“

<sup>68</sup> *In Met.* VII q. 18 n. 51 „[...] Ergo oportet ponere in intellectu possibili aliquam mutationem priorem natura ipsa intellectione per quam obiectum sit in esse primo in quod non fuit. Hoc conceditur, ita quod abstractio obiecti non est aliqua actio realis, sed causatur species intelligibilis a phantasmate et intellectu agente simul [...]“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

den Übergang von der essentiellen in die akzidentelle Potenz erklärt, ist die *species intelligibilis*.<sup>69</sup>

Interessanter Weise identifiziert Scotus an dieser Stelle den Habitus – konkret den Habitus der Wissenschaft – mit der *species intelligibilis*.<sup>70</sup> Er erklärt aber, dass es zwei unterschiedliche Bedeutungen von „Wissenschaft“ gibt: es gibt einen Habitus der Wissenschaft, der dem Akt vorausgeht und einen, der dem Akt folgt; und er identifiziert die *species intelligibilis* mit dem Habitus, der dem Akt vorausgeht.<sup>71</sup> Die *species intelligibilis* kann als Habitus bezeichnet werden, weil sie im Intellekt fest verankert ist.<sup>72</sup> Diese Festigkeit der *species intelligibilis* zeigt sich hauptsächlich darin, dass sie vom

---

<sup>69</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 88 „Intellectus quandoque est in potentia essentiali ante addiscere et quandoque in potentia accidentali ante intelligere [...] ergo aliter se habet quando est in potentia accidentali quam ante quando est in potentia essentiali [...] Si igitur intellectus se habet aliter ut est in potentia accidentali, ergo est mutatus; sed omnis mutatio terminatur ad aliquam formam; ergo aliqua forma praecedit actum intellectionis et illam voco speciem.“

<sup>70</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 111 „Et confirmatur hoc, quia habitus scientiae per quem reducitur intellectus de potentia essentiali ad potentiam accidentalem respectu actuum [...] Unde ista scientia quae reducit intellectum de potentia essentiali ad potentiam accidentalem est species [...]“

<sup>71</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 111 „[...] Scientia autem quae habitus est sequitur actum, quia generatur ex actibus. Unde ista scientia quae reducit intellectum de potentia essentiali ad potentiam accidentalem est species [...] sed tamen non omnis habitus est species, quia habitus accidentaliter radicans et firmatus non est species quae praecedit actum nata firmari, quia ista postea firmantur per actum.“

<sup>72</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 111 „[...] quae species vere est habitus, quia nata radicari et firmari in intellectu [...]“

### 3. Kapitel

Intellekt schwer zu entfernen ist.<sup>73</sup> Die *species intelligibilis* ist eine feste Haltung im Intellekt, die den Vollzug von Erkenntnisakten ermöglicht dadurch, dass sie den Intellekt von den essentiellen in die akzidentelle Potenz zur Erkenntnis versetzt.

Warum bezeichnet Scotus diesen Habitus, der die *species intelligibilis* ist, als Wissenschaft? Scotus erklärt es selbst: „Es ist nicht unangebracht, dass die *species*, in welcher die Wesenheit leuchtet, Wissenschaft genannt wird, nicht so sehr virtuell, weil sie alles beinhaltet, sondern vielmehr kann sie formell ‚kognitiver Habitus‘ genannt werden, denn sie ist eine bleibende Qualität im Intellekt, die diesen zum Akt disponiert“.<sup>74</sup> Nach Scotus' Aussage ist die *species* eine Wissenschaft, einerseits, weil sie ein Habitus ist, d.h. eine bleibende Eigenschaft des Intellekts, wie schon vorher erklärt wurde, andererseits, weil sie den Intellekt zum Erkenntnisakt bestimmt. Es kann sogar gesagt werden, dass die *species intelligibilis* den Intellekt auf ganz bestimmte kognitive Akte hin ordnet. Allerdings ist diese Verwendung des Wissenschaftsbegriffes eine solche im breiten Sinne des Wortes, und nicht der streng genommen eigentlichen Bedeutung entsprechend, zumindest nicht innerhalb der aristotelischen Tradition, in der

---

<sup>73</sup> Ord. II d. 3 p. 2 q. 3 n. 389 „Et si quaeretur, quae sunt illae rationes cognoscendi, – dico quod habet ‚rationes cognoscendi‘ alias ab ipsis essentiis cognitae, repraesentantes eas, quae rationes et proprie et vere dicuntur ‚species intelligibiles‘; et, si ab aliquibus dicantur ‚habitus‘, per hoc exprimuntur actualiter ut accidentia speciei, nam ratio habitus accedit speciei prout species in intellectu – a quo non de facili deletur – habet rationem habitus (quia rationem formae permanentis), sed non dicitur in ‚quid‘ de hac qualitate, sicut habitus non dicitur in ‚quid‘ de specie (eadem enim essentia absoluta, in genere qualitatis, potest esse habitus et dispositio).“

<sup>74</sup> Ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 396 „[...] Nec incongrue species in qua relucet quiditas dicitur ‚scientia‘, non tantum virtualiter quia totam continet, sed formaliter potest dici ‚habitus cognitivus‘, quia qualitas mansiva in intellectu, disponens quantum ad actum.“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

Wissenschaft eine ganz bestimmte Art von kognitivem Habitus darstellt. Für Aristoteles ist Wissenschaft ein Habitus des Verstandes, durch den wir etwas mit Sicherheit als notwendig wahr dadurch erkennen, dass es von allgemeineren und schon bekannten Wahrheiten mit Notwendigkeit abgeleitet wird.<sup>75</sup> Wissenschaft in diesem Sinne ist die *species intelligibilis* mit Sicherheit nicht, da die *species intelligibilis* nicht eine Form von Erkenntnis darstellt, deren Wahrheit und Notwendigkeit von einem Ableitungsverfahren abhängig ist. So müssen auch die Aussagen von Scotus, in denen den Habitus-Charakter der *species intelligibilis* bejaht, aber ihr Wissenschaftscharakter gelehnet wird, verstanden werden.<sup>76</sup> Die Wissenschaft im engen Sinne des Wortes folgt dem Erkenntnisakt und stellt keine einfache begriffliche Erkenntnis dar, sondern eine propositionale Art der Erkenntnis. Andererseits unterscheidet Scotus die *species intelligibilis* von der Wissenschaft dadurch, dass die *species intelligibilis* grundsätzlich eine Befähigung zur Erkenntnis ist, und dadurch das Wesen des Erkenntnisaktes betrifft. Die Wissenschaft ihrerseits betrifft den Modus der Erkenntnis, ist eine modale Bestimmung derselben: Sie befähigt zur guten Erkenntnis, nicht grundsätzlich zur Erkenntnis, und zwar nicht bloß zur guten Erkenntnis im Allgemeinen, sondern zu einer bestimmten Art von guter

---

<sup>75</sup> Vgl. Aristoteles, *EN* VI 3, 1139b18-35 und *Anal. post.* I 2, 71b9-34

<sup>76</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 5 n. 160 „Ad secundum dico quod species intelligibilis vere potest dici habitus, si ad rationem habitus sufficiat quod sit qualitas mansiva in intellectu; non tamen est scientia, quia non omnis habitus in intellectu est scientia [...]“ (V 25vb, P 22va).

### 3. Kapitel

Erkenntnis.<sup>77</sup> Daher spricht Scotus von zwei Bedeutungen von „Wissenschaft“, wobei nach Scotus' Meinung beide Bedeutungen von „Wissenschaft“ bei Aristoteles vorhanden sind.<sup>78</sup> Es besteht also kein Widerspruch zwischen der Bezeichnung der *species intelligibilis* als Wissenschaft und der Leugnung ihres Wissenschaftscharakters. In diesen beiden Aussagen wird der Begriff der Wissenschaft in zwei unterschiedlichen Bedeutungen verwendet.

#### 2. DER BEGRIFF DER *SPECIES INTELLIGIBILIS*

Nach der Darlegung und Analyse der Argumente für die Notwendigkeit der *species intelligibilis* für die Erkenntnis werden wir den daraus resultierenden Begriff der *species intelligibilis* thematisieren. Aus der ganzen Argumentation von Scotus können zwei wichtige Merkmale der *species intelligibilis* festgehalten werden, die wir im Folgenden

---

<sup>77</sup> *Super II et III de anima* q. 14 n. 20 „Ad primum in oppositum, dicendum quod species potest dici habitus, large sumendo habitum pro forma quae est principium operandi [...] non tamen oportet quod sit habitus intellectivus numeratus VI *Ethicorum* ut ratio procedebat, quia si species sit formale principium intelligendi in intelligente, concurrit ad substantiam actus. Habitus autem scientiae vel alius ibidem nominatus non concurrit ad substantiam actus, sed tantum ad modum; habilitat enim potentiam ad bene vel male operandum, ideo non est talis habitus [...]“

<sup>78</sup> *Quodl.* 15 n. 12 „Et est intelligendum, quod tam Augustinus, quam Aristoteles accipit scientiam non pro habitu illo acquisito ex actibus frequentatis, et facilitante ad similes actus, sed pro illo, per quod obiectum est praesens, ut actu intelligibile, sive ponatur species intelligibilis, sive aliquid aliud. Scientia enim est illud secundum Aristotelem, secundum quod anima reducitur de potentia essentiali ad accidentalem. Hoc autem praecedit omnem actualem intellectionem: quia illa est terminus potentiae accidentalis. Scientia enim acquisita ex actibus, et facilitans ad considerandum, non praecedit omnem actum intelligendi.“



## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

betrachten werden. Chabada stellt diese zwei Merkmale der *species intelligibilis* folgendermaßen dar:

„Die *species intelligibilis* kann von zwei Aspekten charakterisiert werden: einerseits, ontologisch betrachtet, ist sie ein reales Akzidenz des Verstandes; andererseits, funktional betrachtet, ist sie ein kognitives Instrument (*id quo*) des Verstandes, durch das der intelligible Kern (*id quod*) – die Form – im Modus der Universalität repräsentiert und als universal erfasst wird.“<sup>79</sup>

Es handelt sich also um eine ontologische und eine funktionale Charakterisierung der *species*. Ontologisch ist der Realitätscharakter entscheidend. Funktional betrachtet, steht ihre repräsentierende Rolle im Mittelpunkt, wie Kobusch dies ausdrückt: „Scotus begreift – so hatte die Analyse ergeben – die *species intelligibilis* in zweierlei Hinsicht, nämlich als reale und repräsentierende *species*.“<sup>80</sup>

Die erste Eigenschaft der *species intelligibilis* ist nun, dass es sich um eine reale Entität im Intellekt handelt.<sup>81</sup> Scotus betont mehrmals, dass die *species intelligibilis* eine reale Form darstellt. Welche Art von Entität sie ist, erklärt Scotus auch an verschiedenen Stellen: Sie ist eine qualitative Form des Intellekts,<sup>82</sup> eine Qualität, also, die sich dem Intellekt als ein Akzidenz einprägt. Und welche Art von Qualität sie ist, ist für Scotus auch absolut klar: Sie ist ein Habitus des Intellekts. Es ist eindeutig, dass die *species intelligibilis* als Habitus des Intellekts keine materielle, sondern eine geistige Qualität ist. Dies ist auch aufgrund des geistigen Charakters des Intellekts

---

<sup>79</sup> M. Chabada, *Cognitio intuitiva et abstractiva*, 2005, S. 103.

<sup>80</sup> T. Kobusch, *Sein und Sprache*, 1987, S. 114

<sup>81</sup> Vgl. M. Chabada, *Cognitio intuitiva et abstractiva*, 2005, S. 110.

<sup>82</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 396* „[...] *species* [...] formaliter potest dici ‚habitus cognitivus‘, quia qualitas mansiva in intellectu [...]“

### 3. Kapitel

notwendigerweise so. Dem Intellekt kann sich keine materielle akzidentelle Form einprägen, weil er ein geistiges Vermögen ist. Inwiefern die *species intelligibilis* ein Habitus des Verstandes ist, wurde bereits erklärt. Hier sei nur gesagt, dass die *species intelligibilis*, insofern sie ein Habitus des Intellekts ist, auf den Erkenntnisakt hingeordnet ist.<sup>83</sup> Sie dient der aktuellen Erkenntnis und nicht der habituellen Erkenntnis, wie Pizzo anmerkt,<sup>84</sup> weil es sich um einen besonderen Habitus handelt, der nicht Ergebnis wiederholter Akte ist, sondern dem Erkenntnisakt vorausgeht.

Als reale Eigenschaft des Intellekts bezeichnet Scotus die *species intelligibilis* als eine absolute Form oder absolute Qualität.<sup>85</sup> Eine solche Bezeichnung der *species* wirft die Frage auf, inwiefern diese Qualität als absolut bezeichnet werden kann. Sicherlich meint Scotus nicht, die *species* sei eine substantielle Form. Scotus spricht deutlich vom akzidentellen Charakter der *species intelligibilis* an unzähligen Stellen seiner Werke. Was Scotus, meiner Meinung nach, mit dem Prädikat „absolut“ auf die *species intelligibilis* bezogen meint, ist vielmehr, dass die *species* keine relationale Wirklichkeit darstellt. Sie besteht nicht in der Beziehung zum Objekt oder zu irgendeiner anderen Entität. Dies bedeutet nicht, dass in ihr keinen relativen Aspekt vorhanden ist. Die Tatsache, dass sie ein Akzidenz ist, deutet schon darauf hin, dass sie in Beziehung steht. Als Akzidenz steht sie in einer Abhängigkeitsbeziehung ihr Sein betreffend zur Substanz. Es gibt sicherlich auch einen anderen und ganz wichtigen relationalen Aspekt in der *species intelligibilis*: ihren repräsentierenden Charakter. Sie steht, insofern sie

---

<sup>83</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 396 „[...] species [...] disponens quantum ad actum.“

<sup>84</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 134.

<sup>85</sup> *Quodl.* 13 n. 32 „Exemplum, species intelligibilis est qualitas absoluta [...]“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

repräsentierendes Mittel ist, in einer Beziehung zum repräsentierten Objekt. Allerdings ist ihre ontologische Wirklichkeit nicht auf diese Beziehung zum Objekt reduzierbar.<sup>86</sup>

Die zweite definitorische Eigenschaft der *species intelligibilis* ist, dass sie ein repräsentierendes Mittel ist. Die primäre Aufgabe der *species intelligibilis* im Erkenntnisprozess und der Grund, warum Scotus eine *species intelligibilis* annimmt, die vom Phantasma unterschiedlich ist, ist die notwendige Repräsentation des Objektes im Intellekt. Diesbezüglich sind zwei wichtige Punkte zu erwähnen: erstens, dass die Repräsentation immer aspektbezogen ist. Wir erkennen immer etwas als etwas. Die *species intelligibilis* repräsentiert das Objekt nur unter einem bestimmten Aspekt, und zwar als Universales. Die *species intelligibilis* ist eine Repräsentation der Washeit des Objektes in ihrer völligen Indifferenz. Es geht in diesem Fall um eine absolute Betrachtung der Wesenheit des Dinges, abgesehen von allen anderen bestimmenden und differenzierenden Prinzipien oder Eigenschaften, die nicht wesentlich und unmittelbar diese Washeit der Dinge betreffen. Die Betrachtung des Objekts sieht so von den akzidentellen Bestimmungen desselben ab, aber auch von seiner Existenz und Individualität. Die Repräsentation des Objekts unter diesem Aspekt dient der Entstehung eines abstraktiven Erkenntnisaktes des Intellektes. Der Intellekt hat nur durch die intellektuelle abstraktive Erkenntnis Zugang zu universalen Objekten und die Repräsentation durch die *species intelligibilis* ermöglicht diesen Zugang des Intellektes zum Objekt.<sup>87</sup> Daher ihre Notwendigkeit für die intellektuelle Erkenntnis.

---

<sup>86</sup> *Quodl.* 13 n. 32 „[...] species intelligibilis est [...] communiter vocatur similitudo obiecti: non quod illa sit relatio, quam per se importat hoc nomen similitudo: sed quia ipsa ex natura sua est quaedam forma imitativa, et representativa obiecti [...]“

<sup>87</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 128.

### 3. Kapitel

Der zweite Punkt ist, dass die Repräsentation eine Form von Vergegenwärtigung des Objekts darstellt. Die *species intelligibilis* vergegenwärtigt dem Intellekt das Objekt. Scotus unterscheidet zwei Weisen der Gegenwart im Intellekt: Er spricht von einer realen und einer intentionalen Gegenwart.<sup>88</sup> Für die reale Gegenwart von etwas im Intellekt kommen nur Akzidenzen in Frage, die den Intellekt z.B. qualitativ bestimmen. Eine intentionale Gegenwart im Intellekt hat jedes Objekt, jedes Seiende, sei es akzidentell oder substantiell, materiell oder immateriell, aber immer und nur, insofern es für unseren Intellekt erkennbar ist bzw. von ihm erkannt wird.

Scotus spricht von zwei Formen der intentionalen Gegenwart eines Objektes im Intellekt: eine aktuelle und eine habituelle Gegenwart.<sup>89</sup> Es werden drei Charakteristika genannt, die diese zwei Formen der intentionalen Gegenwart voneinander unterscheiden: Die habituelle Form der Gegenwart ist mit dem ersten Akt des tätigen Intellektes oder dem ersten Akt des Erkenntnisprozesses verbunden, das Objekt ist im Intellekt habituell gegenwärtig, um den Intellekt unmittelbar zur Erkenntnis zu bewegen und sie ist die Form von Gegenwart, die in der *species intelligibilis* zu finden ist. Es handelt sich um eine habituelle Gegenwart, weil die *species intelligibilis* das Objekt auf dauerhafte Weise dem Intellekt gegenwärtig macht, sodass es ab dem Moment, in dem die *species intelligibilis* im Intellekt existiert, erkennbar ist. Im Gegensatz dazu entspricht die aktuelle Gegenwart des Objektes mit intelligiblem Sein

---

<sup>88</sup> *Super II et III de anima* q. 17 n. 17 „Ad secundum dicendum quod aequivocatio est de praesentia obiecti et speciei; obiectum enim est causa praesentiae realis speciei in intellectu [...] species autem impressa est causa praesentiae obiecti in esse intelligibili [...]“

<sup>89</sup> *In Met.* VII q. 18 n. 44 „De isto igitur tertio modo accipiendi universale restat videre primo an sit in intellectu. Et distingo quod dupliciter potest aliquid esse in intellectu obiective, sicut modo loquimur de ‚esse in‘. Uno modo habitualiter, et alio modo actualiter [...]“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

dem zweiten Akt<sup>90</sup> des tätigen Intellectes, sie ist in der aktuellen Erkenntnis des Objektes gegeben, daher findet man sie im Erkenntnisakt selbst.<sup>91</sup> Die aktuelle Gegenwart kann aus zwei Gründen als solche bezeichnet werden: Einerseits ist sie aktuell, wie es jetzt offensichtlich ist, im Gegensatz zur habituellen Präsenz, denn das Objekt ist dann im Augenblick der aktualisierten Erkenntnis intentional gegenwärtig. Andererseits ist aber hier das Objekt als Objekt unserer Erkenntnis auch vollkommen aktualisiert. In der *species* ist es aktuell erkennbar, aber noch nicht erkannt. Das passive Vermögen des Objektes, erkannt zu werden, wird erst im Erkenntnisakt aktualisiert. In der *species* ist es bloß unmittelbar potientes Objekt eines Erkenntnisaktes. Die Unterscheidung der zwei Formen der Gegenwart kann auf eine den zwei Akten unseres Intellectes entsprechende Unterscheidung reduziert werden, denn alle Unterschiede, die Scotus nennt, sind darauf zurückzuführen.

Die reale Gegenwart der *species intelligibilis* im Intellect ist die Ursache für die intentionale Gegenwart des Objekts im Intellect.<sup>92</sup> Das Objekt existiert nicht real in der *species intelligibilis* sondern bloß intentional. In der *species intelligibilis* wird nun das Objekt als intelligibles dem Verstand präsentiert. Scotus meint mit dieser Repräsentation des Objektes in der

---

<sup>90</sup> Mit erstem und zweitem Akt des Intellectes sind die Abstraktion und der Erkenntnisakt gemeint, wie wir später im Detail sehen werden.

<sup>91</sup> *In Met.* VII q. 18 n. 44 „[...] Et distingo quod dupliciter potest aliquid esse in intellectu obiective [...] Uno modo habitualiter, et alio modo actualiter; sive in actu primo et secundo. Primo modo est ibi quando est ibi ut immediate motivum ad intellectionem, secundo modo quando actualiter intelligitur [...] Licet enim non ponat speciem intelligibilem – per quam obiectum est praesens primo modo – manere in intellectu nisi dum actu intelligit [...]“

<sup>92</sup> *Super II et III de anima* q. 17 n. 17 „[...] species autem impressa est causa praesentiae obiecti in esse intelligibili, et ut sic obiectum est praesens intellectui ratione speciei.“

### 3. Kapitel

*species intelligibilis* nicht, dass wir eine Art *Doppelgänger*<sup>93</sup> des Objekts im Intellekt haben, sondern dass das Objekt selbst intentional gegenwärtig ist. Dies ist ein sehr wichtiger Punkt, denn Duns Scotus hat keine im strengen Sinne des Wortes repräsentationalistische Erkenntnistheorie vertreten. Dies zeigt sich auch darin, dass er davon spricht, dass der Intellekt sich auf das Objekt bezieht (*tendere*). Diese Beziehung besteht nicht in der realen Entität, die im Intellekt aufgenommen wird, sondern ist in ihr beinhaltet. Gerade dieser Bezug stellt den repräsentierenden Charakter der intelligiblen Species dar.<sup>94</sup> Außerdem spricht Scotus von der *species intelligibilis* als Mittel zur Erkenntnis, aber als ein Mittel, das nicht selbst erkannt wird, was sicherlich diese Idee einer starken Repräsentation bestreitet.<sup>95</sup> Die Vertretung

---

<sup>93</sup> Perler verwendet treffend diesen Ausdruck im Bezug auf eine mögliche Deutung der Theorie von René Descartes und erklärt, was damit gemeint ist. Siehe: D. Perler, *Spiegeln Ideen die Natur? Zum Begriff der Repräsentation bei Descartes*, in: *Studia Leibnitiana* 26 (1994), S. 187-209, S. 195-198

<sup>94</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 38

<sup>95</sup> *Quodl.* 14 n. 26 „Ad ista aliquid esse medium cognoscendi, vel in cognoscendo potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod sit medium cognitum, sic quod per ipsum cognitum cognoscatur aliud: sicut cognoscitur conclusio per principium. Alio modo, quod non sit medium cognitum, sed ratio cognoscendi solum: sicut species sensibilis in sensu est ratio sentiendi [...] Secundo modo bene potest aliquid esse medium cognoscendi aliud, licet cognoscibilitas sua propria deficiat a cognoscibilitate illius, dum tamen sit naturam ducere in illud, ut cognoscibile. Per hoc patet ad primum: quia licet anima sit imago Dei tamen non est nata esse medium cognoscendi Deum, secundo modo, sed tantum primo modo, ut haberi potest ex auctoritate Augustini prius adducta. Qui videt suam mentem, etc. Medium autem cognoscendi, secundo modo respectu istius medii ut cogniti, est aliquod proprium formale repraesentativum ipsius animae. Et per illud cognoscitur anima sub propria ratione tanquam perfectissimum repraesentabile per illud, et per consequens per illud non potest intelligi Deus sub ratione suae intelligibilitatis, sed tantum in aliquo diminuto intelligibili imitante, et participante intelligibilitatem eius.“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

dieser These bedarf zweifellos einer ausführlicheren Auseinandersetzung mit dem Begriff der *species intelligibilis* und der Beziehung derselben zum Objekt. Die hier aufgestellte These eines erkenntnistheoretischen Realismus bei Scotus wird im Laufe der restlichen Arbeit untermauert.

Als repräsentierendes Mittel ist die *species* die formale Ursache des Erkenntnisaktes. Sie bewegt den Intellekt zur Erkenntnis,<sup>96</sup> weil sie ihm das Objekt auf eine dem Wesen des Intellekts entsprechende Weise vorstellt. Die Formalursache eines Dinges bestimmt das Ding spezifisch: sie ist das Unterscheidungsmerkmal auf der spezifischen Ebene. Im Fall eines Erkenntnisaktes trifft dies ebenso zu. Der Erkenntnisakt wird wesentlich vom Objekt desselben bestimmt. Ein Erkenntnisakt, der auf Gott gerichtet ist, unterscheidet sich qualitativ bzw. spezifisch von einem Erkenntnisakt, dessen Objekt ein materielles nicht vernunftbegabtes Lebewesen ist.<sup>97</sup> Und die Erkenntnisakte können durch ihre Objekte differenziert werden. Dies wirkt sich entschieden auf die Vollkommenheit des Aktes selbst aus. Scotus greift auf eine wichtige

---

<sup>96</sup> *Super II et III de anima* q. 17 n. 40 „Ad aliud dicunt aliqui quod anima separata intelligit per species sibi influxas a Deo. Vel potest dici quod ad praesentiam obiecti per suum actum elicit suam intellectionem, et post unam intellectionem relinquitur sibi habitus per virtutem illius actus. Qui habitus habet inclinare potentiam ad intelligendum alias eandem rem et ipsam repraesentare, sicut posset species impressa.“

<sup>97</sup> Scotus betrachtet diese These als besonders wichtig, um die ursächliche Rolle des Objektes im Erkenntnisprozess festzuhalten, daher wird dieses Argument im Rahmen der Frage nach dem ursächlichen Prinzip der Erkenntnis vorgelegt. Siehe: *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 491* „Tertio, quia nec esset simpliciter perfectior intellectio perfectioris intelligibilis, posito aequali conatu ex parte intellectus hic inde, quod non est verum, quia posita causa totali efficacius operante sequitur perfectior actio, – et ita si anima esset causa totalis, ubicumque ipsa ex parte sui perfectius ageret et ex maiore conatu, perfectiorem intellectionem produceret: et ita ‚intellectio Dei‘ non esset perfectior quam ‚intellectio muscae‘, quod est contra Philosophum – X *Ethicorum* – ponentem felicitatem in speculatione obiecti perfectissimi.“

### 3. Kapitel

aristotelische These zurück: Die Glückseligkeit besteht nicht lediglich in der Erkenntnis, sondern in der Erkenntnis des erhabensten Objektes.<sup>98</sup>

Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*, für die Scotus von der notwendigen Gegenwart des Objektes aus argumentiert, ist mit einer Überzeugung verbunden, die nicht selbstverständlich ist: Die materiellen individuellen Gegenstände stellen kein zu unserem Intellekt proportioniertes Objekt dar, und dies aufgrund der Immaterialität und Geistigkeit unseres Erkenntnisvermögens, aber auch der Vollkommenheit wegen, auf die der Intellekt von Natur aus hingeordnet ist.<sup>99</sup> Daher müssen die Objekte auf eine gewisse Art und Weise dem Intellekt angepasst und ihm auf diese angebrachte Weise präsentiert werden, was durch den Abstraktionsprozess erfolgt.<sup>100</sup> Das Objekt an sich kann dem Intellekt nicht gegenwärtig sein, und Scotus nimmt an, dass diese Präsenz nur durch eine *species*

---

<sup>98</sup> Aristoteles spricht vom Weisen, denn es geht um die Erkenntnis der tiefsten und erhabensten Wahrheiten, die absolut notwendig sind. Vgl. Aristoteles, *EN* X 9, 1179a22-31

<sup>99</sup> Die Vollkommenheit, nach der unser Intellekt strebt, wird erst im Jenseits durch die *visio Dei* verwirklicht. Weil der Intellekt von Natur aus auf das Erkennen des im höchsten Maße Vollkommenen hingeordnet ist, verwirft Duns Scotus die thomanische Idee der materiellen Wesenheiten als primäres Objekt unseres Intellektes. Fackler bringt es auf den Punkt: „Die Begründung der Erkenntnis bei Thomas vermag nach Scotus nicht allen unseren Erkenntnisansprüchen zu genügen, umfasst nicht das ganze Gebiet, auf das wir unsere Fragen richten“ F.P. Fackler, *Der Seinsbegriff in seiner Bedeutung für die Gottes-Erkentnis bei Duns Scotus*, Friedberg-Augsburg, Baur, 1933, S. 17 . Das *primum cognitum* muss nach Scotus potentiell alle möglichen Objekte unserer Erkenntnis einschließen, also auch Gott. Vgl. *Quodl.* 14 n. 12 „(Sed contra arguitur) quia si illud intelligeretur de proprio obiecto intellectus humani, ut est talis potentia, sequeretur quod intellectus Beati haberet quiditatem rei materialis pro obiecto adaequato: vel si non, non maneret eadem potentia quae modo: quorum, utrumque est falsum.“

<sup>100</sup> Vgl. L. Spruit, *Species intelligibilis*, Bd. 1, 1994, S. 260



## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

*intelligibilis* bewirkt werden kann.<sup>101</sup> Dies ist eine folgenreiche These. Es sind zwei metaphysische Annahmen, die zwar vielleicht plausibel sind, aber nicht unbedingt notwendig erscheinen: 1. Die Realität ist, wie sie ist, nicht unmittelbar intellektuell erkennbar. Sie muss vielmehr erkennbar gemacht, in ein erkennbares Objekt unseres Intellektes verwandelt werden. Daher sagt Scotus, dass diese Vergegenwärtigung des Objekts durch die Hervorbringung eines repräsentierenden Mittels vonnöten ist, weil das Objekt als solches dem Intellekt nicht präsent ist.<sup>102</sup> 2. Unser Intellekt ist dazu fähig, diese Verwandlung der real existierenden Dinge zu unserem Intellekt proportionalen Objekten vorzunehmen. Das bedeutet nicht, dass wir die Wirklichkeit nicht erkennen können. Wir erkennen sie immer als etwas. Der Prozess der Abstraktion ist wirklichkeitsgetreu, respektiert ihre Natur, gibt aber die Realität nicht in ihrer Ganzheit wieder.

Die *species intelligibilis* erfüllt unserer Analyse zufolge zwei wichtige Funktionen im Erkenntnisprozess: 1. die Vergegenwärtigung der Objekte im Intellekt dem Zugang entsprechend, den der Intellekt zum Objekt haben kann. 2. Die Versetzung des Intellektes von der essentiellen in die akzidentelle Potenz zur Erkenntnis. Eine dritte Funktion kommt noch dazu, die sich an anderen Stellen seines Werkes abzeichnet: Die Verursachung des Erkenntnisaktes im Zusammenwirken mit dem Intellekt. Diese dritte Funktion der *species* werde ich an dieser Stelle nicht behandeln und zwar aus zwei Gründen: Erstens ergibt sie sich nicht direkt aus der Argumentation für die Notwendigkeit der *species intelligibilis*. Zweitens wird sie eine ausführliche Behandlung erfahren im Rahmen der Analyse des

---

<sup>101</sup> Vgl. T. Kobusch, *Sein und Sprache*, 1987, S. 111

<sup>102</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 3 n. 563* „Duplex est actus intellectus respectu obiectorum quae non sunt praesentia in se, qualia sunt illa quae modo naturaliter intelligimus: primus actus est species, qua obiectum es praesens ut obiectum actu intelligibile [...]“

### 3. Kapitel

Erkenntnisprozesses nach Scotus. Es mag sein, dass diese Funktion der *species* Folge ihrer repräsentierenden Funktion ist, wie Cross behauptet.<sup>103</sup> Sie agiert im Erkenntnisprozess stellvertretend für das Objekt. Allerdings stammt ihre ursächliche Kraft nicht daher, dass sie das Objekt repräsentiert, sondern daher, dass sie eine reale Entität ist. Dies ist notwendigerweise der Fall, wenn wir sie als eine Wirkursache erfassen. Ob das scotische Verständnis des ursächlichen Wirkens von der *species*, das einer Wirkursache entspricht, sei im Moment dahingestellt. Was sicherlich der Fall ist, ist dass die *species intelligibilis* formales Prinzip der Erkenntnis ist, und dies gerade aufgrund ihres repräsentierenden Charakters.

Unabhängig von der ursächlichen Funktion der *species* wollen wir jetzt ihre anderen zwei Funktionen kurz betrachten. Die erste Funktion ist die Vergegenwärtigung des Objekts. Zur Gegenwart des Objekts im Intellekt haben wir schon einiges gesagt. Diese Rolle entspricht ganz dem repräsentierenden Charakter der *species*. Diese Funktion erfüllt sie, insofern sie sich dem Intellekt einprägt und das Objekt *aufleuchten* lässt.<sup>104</sup>

Mit dieser ersten Funktion ist die zweite Funktion eng verbunden: Gerade weil sie das Objekt im Intellekt auf eine angemessene Art und Weise vergegenwärtigt, nämlich im Modus der Universalität, versetzt sie den Intellekt von der entfernten in die unmittelbare Potenz zur Erkenntnis. Dadurch, dass das Objekt, das an sich nur mittelbar erkennbar war, dem Intellekt unmittelbar erkennbar gemacht wird, ist der Intellekt imstande, unmittelbar zu erkennen. In den *Quaestiones Quodlibetales* erklärt Scotus im Detail, wie dies zu verstehen ist: Der Intellekt macht das in Akt Erkennbare aus dem in

---

<sup>103</sup> Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 99

<sup>104</sup> *Quodl.* 15 n. 16 „[...] Primum intelligitur sic, quod virtute intellectus agentis de phantasmate in phantasia gignitur species intelligibilis in intellectu, vel aliqua ratio, in qua actu relucet intelligibile, quae breviter loquendo, dicatur species intelligibilis [...]“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

Potenz Erkennbaren dadurch, dass er aus dem Phantasma eine *species intelligibilis* hervorbringt, die das Universale repräsentiert.<sup>105</sup> Diese Versetzung des Objektes von der Potenz in den Akt bzgl. seiner Intelligibilität bewirkt den Übergang des Intellekts von der Potenz in den Akt bzgl. seiner Fähigkeit zu erkennen. Durch das Zustandebringen der *species intelligibilis* werden alle Bedingungen geschaffen, die die Hervorbringung eines Erkenntnisaktes ermöglichen. Die *species intelligibilis* ist auf diese Weise die „Voraussetzung“ der Erkenntnis, wie Honnefelder erklärt, was zur Folge hat, dass sie nicht mit dem Erkenntnisakt identifiziert werden sollte.<sup>106</sup> Die unmittelbare Potenz zur Erkenntnis bildet eine habituelle Disposition des Intellektes, die ihn dauerhaft zur Hervorbringung eines entsprechenden Erkenntnisaktes befähigt.<sup>107</sup>

Hiermit haben wir den Begriff der *species intelligibilis* definiert, der Scotus' Verteidigung ihrer Notwendigkeit zugrundeliegt. Jetzt widmen wir uns zwei besonderen Fragen, die von Scotus

---

<sup>105</sup> *Quodl.* 15 n. 16 „De isto articulo si prima via tenetur, posset dici quod intellectus agens habet duas actiones ordinatas. Prima est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, vel de potentia universali actu universale. Secunda est, facere de potentia intellecto actu intellectum. Primum intelligitur sic, quod virtute intellectus agentis de phantasmate in phantasia gignitur species intelligibilis in intellectu, vel aliqua ratio, in qua actu relucet intelligibile, quae breviter loquendo, dicatur species intelligibilis: et ista gignitionem realem repraesentativi de repraesentativo dicitur concomitari quaedam gignitio metaphorica obiecti de obiecto, scilicet intelligibilis de imaginabili: quod ideo rationabiliter dicitur, quia tale esse obiectivum habet obiectum in repraesentari; quale habet repraesentativum correspondens; et ideo translatione reali facta in repraesentativo, quando de corporali gignitur spirituale, scilicet de repraesentativo singulari gignitur repraesentativum universale, consimilis dicitur, vel intelligitur translatio in obiectis de corporali ad spirituale, vel de singulari ad universale.“

<sup>106</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 185-187.

<sup>107</sup> Vgl. T. Kobusch, *Sein und Sprache*, 1987, S. 110-111.

### 3. Kapitel

explizit gestellt werden: das Vorausgehen und das Verbleiben der *species intelligibilis* im Intellekt im Verhältnis zum Erkenntnisakt.

#### 3. GEHT DIE SPECIES INTELLIGIBILIS DEM ERKENNTNISAKT VORAUS?

Die *species intelligibilis* ist, wie wir bereits gesehen haben, eine notwendige Voraussetzung für die Entstehung eines Erkenntnisaktes. Dass die *species intelligibilis* Voraussetzung für die Entstehung eines Erkenntnisaktes ist, impliziert, dass es eine Abhängigkeitsbeziehung gibt, aber schließt nicht unbedingt eine zeitliche Priorität der *species* ein. Diese Frage ist von Bedeutung, denn sie lässt uns besser begreifen, wie Scotus den Erkenntnisprozess konzipiert hat, und demzufolge auch die Erkenntnis an sich. Dies wird uns auch gestatten, Spruits Vorwurf zu erwägen: Spruit betrachtet nämlich die zeitliche Priorität der *species intelligibilis* für die Erklärung der Intentionalität von Erkenntnis als besonders problematisch und als einen unnötigen Schritt in Scotus' Argumentation. Spruit ist der Meinung, dass Scotus unzulässigerweise aus einer logischen Priorität eine zeitliche Priorität der *species intelligibilis* schlussfolgert.<sup>108</sup> Daraus entspringen drei Fragen: Spricht Scotus tatsächlich von einer zeitlichen Priorität der *species intelligibilis*? Geht diese These einer zeitlichen Priorität aus einem fragwürdigen Übergang von der logischen auf die metaphysische Ebene hervor? Stellt eine zeitliche Priorität der *species* eine Gefahr für das intentionale Verständnis der Erkenntnis dar? Diese letzte Frage werden wir im Augenblick nicht endgültig beantworten können, denn sie bedarf der vollständigen Betrachtung von Scotus' Erkenntnistheorie und seiner Erklärung des intentionalen Charakters der Erkenntnis,

---

<sup>108</sup> Vgl. L. Spruit, *Species intelligibilis*, Bd. 1, 1994, S. 266.

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

was die Berücksichtigung anderer Aspekte seiner Theorie impliziert.

In den Werken des Scotus wird explizit in den meisten Formulierungen der Frage nach der Notwendigkeit der *species intelligibilis* die Priorität derselben zum Gegenstand der Untersuchung gemacht.<sup>109</sup> Die Notwendigkeit einer solchen Priorität stellt eine wichtige Voraussetzung für die meisten und wichtigsten Argumente für die Existenz der *species intelligibilis* im Intellekt dar. Die Antwort in den unterschiedlichen *Quaestiones* lässt die Annahme zu, dass Scotus die *species* so auffasst, dass sie der *intellectio* vorausgeht. Seine Antwort auf die Frage nach der Notwendigkeit der *species intelligibilis* ist unbezweifelbar positiv ausgefallen, und dies schließt

---

<sup>109</sup> Siehe: *Super II et III de anima* q. 17 tit. „Utrum in intellectu nostro sint species intelligibiles **priores** naturaliter actu intelligendi.“; *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 1 „Utrum in parte intellectiva sit proprie memoria habens speciem intelligibilem obiecti **priorem** actu intelligendi obiectum“; *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 „Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria habens speciem intelligibilem **priorem** naturaliter actu intelligendi“ [Hervorhebung von mir]

### 3. Kapitel

vermutlich auch die Frage nach der Priorität ein, wie er es an zahlreichen Stellen ausdrückt.<sup>110</sup>

Die entscheidende Frage ist also nicht, ob Scotus der *species intelligibilis* eine Priorität gegenüber dem Erkenntnisakt zuschreibt, sondern vielmehr die Frage danach, welche Art der Priorität die *species* in Bezug auf die *intellectio* hat. Ist es eine zeitliche Priorität zwischen der Entstehung dieser beiden Entitäten, was Scotus meint? Die Priorität kann auch logischer oder ontologischer Natur sein, und eine logische oder ontologische Priorität impliziert nicht unbedingt auch eine zeitliche Priorität, wie Scotus selbst feststellt.<sup>111</sup> Es ist möglich, dies so zu konzipieren, dass die *species intelligibilis* gleichzeitig mit dem Erkenntnisakt entsteht, dass in demselben Augenblick, in dem die *species intelligibilis* entsteht, der Akt der Erkenntnis vollzogen wird, wie in einem einzigen Zug

---

<sup>110</sup> Nur um einige zu erwähnen: *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 339 „[...] Ista mutatio, quae fit ad talem potentiam propinquam, videtur esse ad aliquam formam, per quam obiectum intelligibile est praesens intellectui, – quae forma est prior actu intelligendi, quia prior naturaliter est potentia propinqua, qua quis est potens intelligere, quam actus intelligendi; illa forma, per quam obiectum est sic praesens, vocatur ‚species‘; ergo etc.“; *Ord.* I d. 27 q. 1-3 n. 49 „[...] sufficit habere unum perfecte repraesentans obiectum ante actum intelligendi.“; *In Met.* VII q. 18 n. 51 „Contra: obiectum, quando est in esse primo in intellectu [...] Ergo aliqua mutatio facta est prius naturaliter quam intellectus intelligat [...] Ergo oportet ponere in intellectu possibili aliquam mutationem priorem natura ipsa intellectione per quam obiectum sit in esse primo in quod non fuit. Hoc conceditur, ita quod abstractio obiecti non est aliqua actio realis, sed causatur species intelligibilis a phantasmate et intellectu agente simul; qua causata in intellectu possibili formaliter, simul causatur obiectum abstractum ibi, non formaliter sed obiective [...]“; *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 108 „Dico igitur ad quaestionem quod oportet ponere in intellectu ut habeat rationem memoriae: speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale, priorem naturaliter actu intelligendi [...]“

<sup>111</sup> *In Met.* VII q. 18 n. 34 „Ad ista posset dici quod licet obiectum sit prius natura actu, non autem hoc oportet de modo necessario in objecto – maxime qui non est modus cognitus, sed sub quo cognoscitur; maxime si obiectum non est nisi simul tempore cum actu, sicut ponit Avicenna de universali.“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

durch eine einzige Tätigkeit des Intellekts. Scotus erwähnt diese Möglichkeit im Metaphysikkommentar, wenn er zwischen habitueller und aktueller Präsenz des Objekts im Intellekt differenziert, bietet aber keine endgültige Antwort auf unsere Frage:

„Von diesem dritten Modus der Aufnahme vom Universalen ist noch zunächst zu sehen, ob dieses im Intellekt ist. Und ich unterscheide, dass etwas objektiv im Intellekt sein kann auf zweierlei Weise, wie wir von ‚Sein-in‘ sprechen. Einerseits kann es habituell, andererseits kann es aktuell sein; oder wie im ersten und im zweiten Akt [...] Diese sind, nach der Meinung des Avicenna, gleichzeitig, auch wenn der erste der Natur nach zuerst ist. [...]“<sup>112</sup>

Scotus unterscheidet also zwischen einer Priorität der Natur nach und einer Priorität der Zeit nach: Die erste Form der Priorität impliziert nicht eine zeitliche Priorität. Dass die *species intelligibilis* der Natur nach vor dem Erkenntnisakt ist, steht eindeutig fest. Diese Bestimmung (*naturaliter*) begleitet häufig die Aussage der Priorität der *species intelligibilis*.<sup>113</sup> Was meint aber Scotus mit diesem Ausdruck: der Natur nach oder natürlicherweise? Die intelligible Species geht dem Erkenntnisakt als ihre Ursache voraus: Das Objekt muss

---

<sup>112</sup> *In Met.* VII q. 18 n. 44 „De isto igitur tertio modo accipiendi universale restat videre primo an sit in intellectu. Et distingo quod dupliciter potest aliquid esse in intellectu obiective, sicut modo loquimur de ‚esse in‘. Uno modo habitualiter, et alio modo actualiter; sive in actu primo et secundo [...] Ista esse, secundum positionem Avicennae, simul sunt tempore, licet primum prius natura [...]“ [Eigene Übersetzung]

<sup>113</sup> Vgl. *Ord.* II d. 3 p. 2 q. 3 n. 390 „Quod patet. Tum quia species primi obiecti [...] praecedit naturaliter actum cognoscendi illud [...]“

### 3. Kapitel

präsent sein, um den Intellekt zur Erkenntnis zu bewegen.<sup>114</sup> Der Erkenntnisakt folgt dem Objekt als Ursache oder begleitet es, sagt Scotus,<sup>115</sup> was die Priorität der Natur nach feststellt, aber eine zeitliche Priorität offen lässt. Die Priorität der *species* als bewegendes Prinzip in Bezug auf den Erkenntnisakt drückt die ontologische Abhängigkeit einer Wirkung von ihrer Ursache aus. Aber, ob diese Abhängigkeit auch ein zeitliches Vorausgehen impliziert, kommt auf die Art der Ursache an, um die es sich handelt: Eine Wirkursache muss vor der Wirkung existieren. Wenn es sich um eine Formal- oder Materialursache handelt, kann sie gleichzeitig mit dem Seienden entstehen, dessen Ursache sie ist. Im Fall einer Finalursache existiert sie bloß potentiell vor der Wirkung, aktuell nur nach der Wirkung.

Die Frage nach der genauen Ursächlichkeit, die die *species intelligibilis* im Erkenntnisprozess bei der Hervorbringung des Erkenntnisaktes ausübt, werden wir später im Detail diskutieren. Scotus bezeichnet an manchen Stellen die *species intelligibilis* als formales Prinzip der Erkenntnis, dies scheint die Idee der *species* als Formalursache zu suggerieren

---

<sup>114</sup> *In Met.* VII q. 18 n. 44 „[...] Licet enim non ponat speciem intelligibilem – per quam obiectum est praesens primo modo – manere in intellectu nisi dum actu intelligit, tamen prius natura est obiectum praesens ut motivum quam ut intellectum actu, quia primum praecedat intellectionem ut causa [...]“; *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 108 „Dico igitur ad quaestionem quod oportet ponere in intellectu ut habeat rationem memoriae: speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale, priorem naturaliter actu intelligendi [...]“

<sup>115</sup> *In Met.* VII q. 18 n. 44 „[...] Primo modo est ibi quando est ibi ut immediate motivum ad intellectionem, secundo modo quando actualiter intelligitur. Ista esse, secundum positionem Avicennae, simul sunt tempore, licet primum prius natura. Licet enim non ponat speciem intelligibilem – per quam obiectum est praesens primo modo – manere in intellectu nisi dum actu intelligit, tamen prius natura est obiectum praesens ut motivum quam ut intellectum actu, quia primum praecedat intellectionem ut causa, secundum **sequitur sive concomitatur** [...]“ [Hervorhebung von mir]



## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

und damit die These einer Gleichzeitigkeit in der Entstehung der *species intelligibilis* und der *intellectio* zu unterstützen.<sup>116</sup> Dennoch sind diese Aussagen im Kontext zu betrachten. Einige Stellen, an denen Scotus von der *species intelligibilis* als formalem Prinzip der Erkenntnis spricht, finden sich innerhalb der Diskussion über die Ursache der Erkenntnis, daher ist oft die Rede von *principium formale agendi* oder *principium formale eliciendi*,<sup>117</sup> neben den üblichen Ausdrucksweisen: *principium formale cognoscendi* oder *principium formale intelligendi*. Es wird in den meisten Fällen bestritten, dass die *species intelligibilis* das alleinige formale Prinzip der Erkenntnis ist.<sup>118</sup> Es ist fragwürdig, ob Scotus mit diesem Terminus des *principium formale* tatsächlich eine Formalursächlichkeit meint, vor allem angesichts der ursächlichen Erklärung der Erkenntnis, die Scotus bietet. Vielmehr scheint Scotus an dieser und vielen anderen Stelle von der *species* als einer Wirkursache auszugehen. Wenn dies der Fall wäre, würde die Priorität der Natur nach auch eine zeitliche Priorität zur Folge haben. Scotus scheint in den unterschiedlichen Textstellen auch keine eindeutige Aussage

---

<sup>116</sup> Vgl. *Super II et III de anima* q. 14 n. 17 „[...] species autem est formale principium intelligendi in intelligente [...]“;

<sup>117</sup> Vgl. *Rep. IA d. 3 q. 5 n. 140* „Item, secundo sic: nihil prius actione magis requirit actionem quam principium formale agendi [...] sive species sit formale principium actus intelligendi sive non, poterit esse in intelligente sine actione.“ (V 24vb), ; *Super II et III de anima* q. 12 n. 12 „[...] si igitur sola species est principium formale eliciendi operationem sive cognitionem et potentia materiale tantum, ipsa per accidens et non per se poterit dici cognoscere, scilicet per rationem speciei quae est sibi accidentalis [...] hoc autem est inconueniens; igitur, etc.“

<sup>118</sup> *Super II et III de anima* q. 12 n. 9 „Contra istum modum ponendi arguitur sic: actio debet magis attribui formali principio agendi quam materiali [...] si igitur species est formale principium eliciendi actum cognoscendi et potentia materiale tantum, sequitur quod actus sentiendi et intelligendi magis debent attribui speciei quam potentiae, quod falsum est; quia species non sentit nec intelligit sicut potentia.“

### 3. Kapitel

gegen eine zeitliche Priorität der *species* zu machen, auch wenn er in dem Metaphysikkommentar diese Möglichkeit erwähnt. Und eine Priorität der Natur nach ist durchaus mit einer zeitlichen Priorität vereinbar. An vielen anderen Stellen spricht Scotus von einer Priorität des ersten Aktes des tätigen Intellekts, als würde es sich um eine zeitliche Priorität handeln.<sup>119</sup>

Andererseits, wenn die *species intelligibilis* als eine reale akzidentelle Veränderung des Intellekts und als eine vom Erkenntnisakt real unterschiedliche Entität gesehen wird, müssten diese zwei Veränderungen an voneinander zeitlich unterschiedlichen Momenten stattfinden. Zeit ist nach Aristoteles das Maß der Veränderung nach einem Vorher und Nachher.<sup>120</sup> Wenn es tatsächlich eine reale Veränderung gibt, worauf Scotus besteht,<sup>121</sup> muss es auch eine zeitliche Unterscheidung der zwei Momente geben. Andernfalls müsste

---

<sup>119</sup> Vgl. *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 3 n. 563 „Duplex est actus intellectus respectu obiectorum quae non sunt praesentia in se, qualia sunt illa quae modo naturaliter intelligimus: primus actus est species, qua obiectum es praesens ut obiectum actu intelligibile, secundus actus est ipsa intellectio actualis, – et ad utrumque actum agit intellectus, non motus ab eo quod est causa partialis secum concurrens ad illam actionem, licet unum actum intellectus praecedat motio eius ad alium actum [...]“

<sup>120</sup> Vgl. Aristoteles, *Phys.* IV 11, 219b1

<sup>121</sup> *In Met.* VII q. 18 n. 51 „Contra: obiectum, quando est in esse primo in intellectu, aliter se habet ad intellectum quam prius quando non fuit in esse primo, quia nunc movet, prius non; nunc intellectus intelligit ex ista motione, prius non. Ergo aliqua mutatio facta est prius naturaliter quam intellectus intelligat [...] Ergo oportet ponere in intellectu possibili aliquam mutationem priorem natura ipsa intellectione per quam obiectum sit in esse primo in quod non fuit. Hoc conceditur, ita quod abstractio obiecti non est aliqua actio realis, sed causatur species intelligibilis a phantasmate et intellectu agente simul [...] Nisi enim ponatur ista gignitio, nulla actio realis potest dari intellectui agenti, et ita nec aliqua circa obiectum, quia illa numquam est intentionaliter nisi propter aliquam realem [...]“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

die Unterscheidung zwischen der *species intelligibilis* und dem Erkenntnisakt bloß gedanklich sein.

Sowohl der Kontext, in dem Scotus von Priorität der *species intelligibilis* spricht, als auch die gesamte erkenntnistheoretische Konzeption von Scotus führen uns zu der Annahme, dass es sich in dem Fall um eine zeitliche Priorität handelt, trotz der Tatsache, dass Scotus dies nicht explizit sagt. Die These, dass die *species* dem Erkenntnisakt zeitlich vorausgeht, steht sicherlich im Einklang mit der Theorie von Scotus, als Ganzes gesehen, und scheint deutlich plausibler zu sein. Doch, die Erklärung des Erkenntnisprozesses wird mehr Licht auf dieses Problem werfen. Aber bevor wir zum Erkenntnisprozess übergehen, steht noch die Frage nach dem Verbleib der *species intelligibilis* im Intellekt aus.

### 4. VERBLEIBT DIE SPECIES INTELLIGIBILIS IM INTELLEKT?

Nachdem wir die Frage nach dem Vorhergehen der *species intelligibilis* in Bezug auf den Erkenntnisakt untersucht haben, bleibt noch die Frage offen, ob die *species intelligibilis* nach dem Vollzug eines Erkenntnisaktes im Intellekt verbleibt. Dieser Frage widmen wir uns jetzt. Scotus richtet seine Aufmerksamkeit auf dieses Problem explizit an zwei Stellen seines Werkes, in einem frühen Werk und in einem späten Werk: im Kommentar zu *De Anima* von Aristoteles und in der *Reportatio Parisiensis*.<sup>122</sup> Diese Fragestellung finden wir nicht in anderen scotischen Texten.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> *Super II et III de Anima* q. 14 „Utrum species maneat in intellectu, cessante actu intelligendi“; *Rep.* IA d. 3 q. 5 „Utrum memora intellectiva sit conservativa intelligibilis speciei cessante actu intelligendi“ (P 21ra)

<sup>123</sup> Diese Tatsache ist ohne Zweifel auffällig, und kann einen Hinweis auf eine engere Beziehung der *Reportatio Parisiensis* zum *De Anima* Kommentar sein. Das Fehlen einer kritischen Edition der *Reportatio* verhindert zurzeit eine endgültige Bewertung dieser Daten.

### 3. Kapitel

Duns Scotus vertritt, dass die *species intelligibilis* nach dem Vollzug des Erkenntnisaktes im Intellekt verbleibt.<sup>124</sup> Seine Argumentation zielt zunächst darauf ab, die Möglichkeit eines solchen Verbleibs zu begründen. Wie wir schon betrachtet haben, geht die *species intelligibilis* dem Akt voraus. Und Scotus stellt außerdem fest, dass nicht jeder *species intelligibilis* ein Akt der Erkenntnis folgt, da sie notwendig aber nicht hinreichend für die Entstehung einer *intellectio* ist. Grundsätzlich kann jedes aktive und natürliche Prinzip an seiner Tätigkeit gehindert werden.<sup>125</sup> Aus diesem Vorausgehen der *species intelligibilis* schließt Scotus auf die Möglichkeit ihres Verbleibs. Die *species intelligibilis* kann unabhängig von dem Erkenntnisakt im Intellekt existieren, und daher gibt es keinen Grund dafür anzunehmen, dass sie entfällt, wenn der Erkenntnisakt zu Ende geht.<sup>126</sup> Die Entstehung eines Erkenntnisaktes kann vor allem durch den Willen verhindert

---

<sup>124</sup> *Super II et III de anima* q. 14 n. 16 „Respondeo quod species potest manere, cessante actu [...]“

<sup>125</sup> *Rep. IA. d. 3 q. 5 n. 140* „Item, secundo sic: nihil prius actione magis requirit actionem quam principium formale agendi, quia omne aliud minus habet ordinem essentialem ad ipsam quam principium; sed principium tale non necessario requirit actionem, sed potest inesse activo cessante actione, quia omnia principia activa naturaliter sunt impedibilia et possunt esse sine actione quando impediuntur. Ergo nihil aliud necessario requirit actionem in ipso activo; ergo sive species sit formale principium actus intelligendi sive non, poterit esse in intelligente sine actione.“

<sup>126</sup> *Super II et III de anima* q. 14 n. 16 „Respondeo quod species potest manere, cessante actu. Quod probatur sic: quod est causa alterius et prius naturaliter eo, non tamen necessaria, potest esse sine effectu; sed species intelligibilis est causa prior actu intelligendi nec est causa necessaria – quia quod est formale principium intelligendi quo elicitur actus intelligendi, sive sit intelligere sive species, est liberum per participationem a sua causalitate, ut scilicet producat effectum; igitur non est causa necessaria producendi effectum [...] Igitur species potest esse sine actu.“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

werden, auch wenn die *species intelligibilis* bereits im Intellekt existiert.<sup>127</sup>

Andererseits argumentiert Scotus weiter auf der Grundlage der Vollkommenheit des Intellekts. Wie an anderen Stellen vergleicht er den Intellekt mit der Vorstellungskraft: die Vorstellungskraft hat ihr Objekt gegenwärtig, unabhängig davon, ob das reale Objekt noch präsent ist oder nicht. Dies kann der Intellekt auch, und dies abgesehen davon, ob das Objekt aktuell erkannt wird oder nicht.<sup>128</sup> Vor allem ist dies möglich, weil ein Vermögen von der essentiellen in die akzidentelle Potenz übergehen kann, ohne dass der Akt unmittelbar entstehen muss. Dieser Übergang geschieht im Intellekt durch die Entstehung und Aufnahme der *species intelligibilis*.<sup>129</sup>

In der *Reportatio* nennt Scotus einen anderen Grund dafür. Die Argumentation geht auf eine der Funktionen der *species intelligibilis* zurück: die Versetzung des Intellekts von der entfernten in die unmittelbare Potenz. Sie ist eine habituelle Disposition des Intellekts, die ihn dauerhaft zur Erkenntnis bestimmter Objekte befähigt. Wenn der Intellekt sich nicht in der akzidentellen Potenz zur Erkenntnis befinden würde,

---

<sup>127</sup> *Super II et III de anima* q. 14 n. 16 „[...] Intelligimus enim cum volumus, ut dicitur II *De anima*. Potest enim liberum per essentiam, scilicet voluntas, impedire liberum per participationem a sua causalitate ne scilicet producat effectum suum [...]“

<sup>128</sup> *Super II et III de anima* q. 14 n. 18 „Item, quod est perfectionis in potentia inferiori, debet esse in potentia superiori; sed perfectionis est in imaginativa potentia habere obiectum praesens in sua specie, absente obiecto reali extrinseco – hoc patet quia in hoc excedit potentias sensitivas particulares et exteriores; igitur potentia intellectiva potest habere obiectum praesens in specie, remota eius actuali consideratione.“

<sup>129</sup> *Super II et III de anima* q. 14 n. 19 „Item, aliquid potest reduci de potentia essentiali ad accidentalem sine actu, sed per speciem informantem intellectum reducitur de potentia essentiali ad intelligendum ad potetiam accidentalem; igitur, etc.“

### 3. Kapitel

könnte er nicht in den Akt übergehen, oder zumindest nicht unmittelbar. Er müsste diese Fähigkeit wieder durch die Aufnahme der entsprechenden repräsentierenden Form erlangen.<sup>130</sup> Nach Scotus' Meinung ist der Intellekt immer in der akzidentellen Potenz das zu erkennen, dessen Form er sich eingeprägt hat, aber dies kann nur so sein, wenn die *species intelligibilis* tatsächlich im Intellekt verbleibt, sonst wäre dieser wieder in der essentiellen Potenz.<sup>131</sup> Es würde der erste Akt fehlen, und so wäre der Intellekt in essentieller Potenz zum zweiten Akt.<sup>132</sup>

Scotus' Argumentation in diesem Kontext geht sicherlich auf das aristotelische Verständnis von Potenz und Akt: Aristoteles sagt mit Klarheit in der *Metaphysik*, dass wir die Potenz zu einem bestimmten Akt nicht verlieren, wenn der Akt aufhört, denn sonst wäre die Verrichtung eines dieser Tätigkeit

---

<sup>130</sup> *Ord.* II d. 11 q. un. n. 11 „Praeterea, si nulla maneret notitia habitualis non manente actu intelligendi, sequeretur quod semper esset intellectus aequae in potentia essentiali ad intelligendum. Licet enim ex actibus generaretur aliquaabilitas ad faciliter convertendum intellectum ad intelligendum, quia tamen numquam haberetur forma qua posset intelligere (quae esset actus primus, faciens ipsum esse in potentia accidentali), sed semper de novo oporteret recipere talem formam per quam posset operari [...]“

<sup>131</sup> *Lect.* II d. 11 q. un. n. 13-14 „[...] quia agens quod non habet formam agendi, quantumcumque facilitetur, est in potentia essentiali ad intelligendum [...] igitur si intellectus non haberet speciem intelligendi nisi quando actu intelligit, quantumcumque intellectus ex actibus facilitetur ad intelligendum, esset in potentia essentiali ad intelligendum quando non actu intelligit.“

<sup>132</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 5 n. 139 „Sed contra istam conclusionem, sive intelligat Avicenna sicut sibi imponitur sive non, arguo contra eam, nam si species intelligibilis non manet in intellectu cessante actu intelligendi, sive illa intelligentia sit naturaliter agens sive non, semper sequitur quod intellectus quando non intelligit, sit in potentia essentiali ad intelligendum eo quod semper est in potentia essentiali ad intelligendum quousque forma intelligibilis sibi imprimatur, sicut unumquodque est in potentia essentiali ad actum secundum quando caret actu primo.“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

entsprechenden neuen Aktes unerklärlich.<sup>133</sup> Die Potenz bleibt immer, auch wenn sie nicht aktiviert ist. Dies wird auf den Fall der unmittelbaren Potenz eines bestimmten Erkenntnisaktes angewendet: Wenn wir einmal die Fähigkeit entwickelt haben, bspw. Bäume zu erkennen, dadurch dass sich uns eine repräsentierende Form des Baumes eingeprägt hat, sind wir in der Lage, ohne Weiteres andere Bäume zu erkennen, weil wir die entsprechende *species intelligibilis* in uns haben und sie dort verbleibt.

In der Funktion der Aufbewahrung der *species intelligibilis* wird der Intellekt als Gedächtnis bezeichnet.<sup>134</sup> Scotus unterscheidet drei Bedeutungen des Terminus „Gedächtnis“: 1. Er meint den Intellekt, insofern er die vergangenen *species* als vergangen aufbewahrt. 2. Der Intellekt, insofern er die das Objekt repräsentierenden *species* in sich aufbewahrt. 3. Der Intellekt, insofern er eine gewisse Kraft besitzt, um den aktuellen Erkenntnisakt zu erzeugen, weil er die *species* in sich eingeprägt hat.<sup>135</sup> Wie man an diesen drei Bedeutungen des Wortes „Gedächtnis“ sieht, sind sie mit der Aufnahme und

---

<sup>133</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* IX 3, 1046b20-1047b1.

<sup>134</sup> *Ord.* IV d. 45 q. 1 n. 4 „Et tunc ultra cum species intelligibilis coniuncta intellectui agenti et possibili, eodem modo constituat rationem memoriae perfectae, eo modo quo alias dictum est de memoria intellectiva, quod continet obiectum intelligibile et intellectum gignitivum [...]“

<sup>135</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 109 „Memoria autem potest accipi tripliciter vel intellectus sub ratione memoriae: uno modo ut est conservativa specierum praeteritarum ut praeterita sunt, et isto modo loquitur Philosophus in *De memoria et reminiscencia*, et de ista etiam aliquid tangetur inferius. Alio modo ut est conservativa specierum repraesentantium obiecta in se, sive sint realiter sive non; et hoc modo loquimur hic de memoria; et dico quod sic, tum propter universalitatem, tum propter dignitatem potentiae. Tertio modo prout habet aliquod principium eliciendi notitiam actualem, quod tamen non manet sine actu secundo, quomodo ponit Avicenna speciem in intellectu nostro, et de ista dicetur in quaestione sequenti.“

### 3. Kapitel

Aufbewahrung der *species intelligibilis* im Intellekt eng verbunden.

Die These des Verbleibs der intelligiblen Species im Intellekt hat zur Folge, dass auch im Jenseits, nach dem Tod, bei dem eine Trennung von Leib und Seele stattfindet, Erkenntnis möglich ist, auch unabhängig von den Tätigkeiten der niederen Vermögen, mit denen der Intellekt im Diesseits zusammenwirkt. Die niederen Erkenntnisvermögen können aufgrund ihrer Abhängigkeit vom Leib im Jenseits vor der Auferstehung am letzten Tag nicht tätig werden. Daher ist die Vereinigung des Intellekts mit dem Leib und seine Abhängigkeit in der Tätigkeit etwas, das nicht notwendig ist und nicht zum Wesen des Intellekts gehört, vertritt Scotus.<sup>136</sup> Diese Behauptung hat sicherlich weitgehende anthropologische und auch theologische Folgen. Es ist nicht Thema dieser Dissertation, die theologischen Folgen der Species-Theorie des Scotus darzulegen. Dies würde die Auseinandersetzung mit anderen Texten des Scotus erfordern, wo diese theologischen Fragen ausdrücklich behandelt werden, wie z.B. das Problem der Auferstehung, des Fegefeuers, der Anschauung Gottes im Paradies, etc. Allerdings ist es offensichtlich, dass diese scotische These die Einheit von Leib und Seele bis zu einem gewissen Punkt in Frage stellt. Wenn die geistigen Seelenvermögen den Menschen ausmachen und der Intellekt ohne die sinnlichen Vermögen tätig sein kann, gehören der Leib und die niederen seelischen Vermögen nicht zum Wesen des Menschen. Allerdings ist in der scotischen Anthropologie das Kennzeichen des Menschen nicht so sehr sein Intellekt, sondern vielmehr sein freier Wille.

---

<sup>136</sup> Ord. IV d. 45 q. 1 n. 14-15 „Ex his suppositis habemus istam conclusionem, quod in intellectu secundum se manet species intelligibilis post actum intelligendi. Ex hoc arguo sic: In intellectu, ut est subiectum speciei intelligibilis, non est per se requisitum, nec necessario, coniunctio eius ad corpus [...]“



## 5. DIE *CONVERSIO AD PHANTASMATA*

Der Verbleib der *species intelligibilis* im Intellekt verleiht demselben eine gewisse Unabhängigkeit von den sinnlichen Vermögen, inklusive der Vorstellungskraft. Daraus entspringt die Frage, inwiefern bedarf der Intellekt der sinnlichen repräsentierenden Bilder für seine Tätigkeit. Für die Entstehung der *species intelligibilis* ist das Phantasma im Prinzip notwendig oder das Objekt, das auf irgendeine Weise gegenwärtig ist, damit die *species intelligibilis* zustandekommen kann. Allerdings stellt sich die Frage, ob das Phantasma auch nach der Entstehung der *species intelligibilis* notwendig ist.<sup>137</sup> Scotus behandelt diese Frage ausdrücklich innerhalb der Frage nach dem Verbleib der *species* im Intellekt in seiner *Reportatio Parisiensis*, was für den Zusammenhang dieser beiden Fragen zeugt. Unabhängig davon beschäftigt sich Scotus auch in seinen *Quaestiones super II et III de Anima* mit der Frage, ob unser Intellekt ohne Vorstellungsbilder erkennen kann. Interessanterweise setzt sich Scotus mit diesen Problemen an keiner anderen Stelle seiner Werke ausführlich auseinander, auch nicht in den anderen Texten zur *species intelligibilis* in der *Ordinatio* oder der *Lectura*. Diese These wird sicherlich an anderen Stellen erwähnt, wenn auch nicht ausführlich behandelt. Diese Stellen in den anderen Texten können uns dabei helfen, zu verstehen, wie Scotus eine solche *conversio* versteht, ob es sie gibt und

---

<sup>137</sup> Vgl. R. Dumont, *The role of the Phantoms in the Psychology of Duns Scotus*, in: *The Monist* 49(4) (1965), S. 617-633, S. 619. Thomas von Aquin hat die These vertreten, dass der Vollzug eines Erkenntnisaktes und die dadurch erreichte kognitive Bezugnahme auf die realen Objekte nur durch eine Rückkehr zu den Vorstellungsbildern möglich sei, die aber zeitgleich mit dem Akt der Erkenntnis stattfindet. Mehr zur Thomas' Theorie der *conversio ad phantasmata* siehe: W. Goris, *Anthropologie und Erkenntnislehre*, in: A. Speer (Hrsg.), *Thomas von Aquin. Die Summa Theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin/New York, De Gruyter, 2005, S. 125-140; D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 78-80.

### 3. Kapitel

inwiefern sie für die Erkenntnis notwendig sein soll. Im Folgenden werde ich Scotus' Position und seine Argumente darlegen. Zunächst werde ich mich der Frage nach der Notwendigkeit des Phantasmas für die Erkenntnis widmen, um im späteren Verlauf zu klären, ob konkret eine Rückkehr zu den Phantasmata vonnöten ist und wie diese zu verstehen ist.

In den *Questiones super de Anima* beschränkt sich Scotus fast ausschließlich darauf, die unterschiedlichen Meinungen zu diesem Problem vorzustellen.<sup>138</sup> Aufgrund der Natur dieser Schrift ist dies nicht verwunderlich.<sup>139</sup> Allerdings scheint er dazu geneigt, die These einer notwendigen Rückkehr zu den Phantasmata abzulehnen, wobei er in dieser *Quaestio* keine eigene endgültige Antwort auf diese Frage bietet.<sup>140</sup> Diesen Eindruck erwecken vor allem vier Tatsachen, die sich aus der Argumentation in diesem Text ergeben: Er nennt als Argument für eine Rückkehr zu den Vorstellungsbildern die These von Thomas von Aquin, dass das Wesen der materiellen Dinge

---

<sup>138</sup> Im Text wird unter anderen auf die Meinungen von Thomas von Aquin (*S.Th.* I q. 84 a. 7), Heinrich von Gent (*Quodl.* V q. 14), Augustinus (*De Trinitate* XV c. 27), Avicenna (*De anima* V cap. 3), Matthäus von Aquasparta (*Quaestiones disputatae de cognitione* q. 10) und Aegidius Romanus (*De cognitione angelorum* q. 4) hingewiesen.

<sup>139</sup> Vgl. *Quaestiones super II et III de anima*, Introduction, S. 139\*

<sup>140</sup> Allein der Aufbau der *Quaestio* weist unmittelbar auf die Abwesenheit einer endgültigen scotischen Antwort auf die Frage hin: 1. die Meinung Thomas' von Aquin. 2. Die Meinung Avicenna. 3. Die Meinung anderer Autoren. 4. Die Meinung Augustinus'. Damit geht die *Quaestio* zu Ende. Andererseits kommt an keiner Stelle die typische Einführung einer eigenen Antwort mit dem lateinischen Wort *respondeo* oder *dico* vor.

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

das primäre Objekt unseres Intellekts ist.<sup>141</sup> Diese Theorie von Thomas über das Ersterkannte<sup>142</sup> lehnt Scotus allerdings an anderen Stellen seines Werkes ab.<sup>143</sup> Alle anderen thomani-

---

<sup>141</sup> *Super II et III de anima* q. 18 n. 1 „Quidam dicunt quod non, propter istam rationem:

Quia obiectum intellectus viatoris, qui est corpori coniunctus, est quiditas materialis, sicut obiectum substantiae separatae est quiditas separata; sed de natura quiditas materialis est quod sit in aliquo singulari [...] igitur non potest facere eius natura intelligi vel cognosci, nisi cognoscatur in singulari. Cognitio autem singularis pertinet ad sensum exteriorem et phantasma; igitur ad hoc quod perfecte eius natura intelligatur, oportet quod intelligitur in phantasmate repraesentante eius singulare.“

Thomas von Aquin, *S.Th.* I q. 84 a. 7 co. „[...] De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide [...] Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulare existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem [...]“

<sup>142</sup> Für diese thomanische Idee siehe: Thomas von Aquin, *S.Th.* I q. 87 a. 3 c. „[...] Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei [...]“. Vgl. S. Lee, *Wirklichsein und Gedachtsein*, 2006, S. 29 ff.

<sup>143</sup> *Lect.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 92 „Alia etiam opinio, quae ponit quod quiditas rei materialis sit primum obiectum adaequatum ipsius intellectus, non est vera, – quod supra ostendebatur duabus rationibus, quarum una probabat quod nullus catholicus potest hoc dicere, quia tunc esset alia potentia quando videret essentiam divinam in patria et alia immaterialia, alia autem probabat quod nec Philosophus hoc potest ponere, propter desiderium quod habemus ad sciendum quod modo nescimus nec scire poterimus.“

### 3. Kapitel

schen Argumente für eine *conversio ad phantasmata*<sup>144</sup> sind durch die scotische Konzeption der Funktion des *phantasma* im Erkenntnisprozess ausreichend erklärt ohne eine solche Annahme: das Verhindern der Erkenntnis durch Verletzungen im Organ der Vorstellungskraft<sup>145</sup> und die Verwendung von Bildern für den Erwerb neuer Kenntnisse<sup>146</sup> sind durch die notwendige vorausgehende Tätigkeit der Vorstellungskraft und das Mitwirken der Vorstellungsbilder zur Entstehung einer *species intelligibilis* hinreichend begründet.

Außerdem weist Duns Scotus auf einen direkten Zusammenhang zwischen der Ablehnung der *species impressa*, die im Intellekt verbleibt, und der notwendigen Rückkehr zu den

---

<sup>144</sup> Thomas von Aquin, *S.Th.* I q. 84 a. 7 co. „Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali [...] Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum [...]“

<sup>145</sup> *Super II et III de anima* q. 18 n. 2 „Aliae rationes sumuntur ex experimento, quia experimur primo intellectum impediri in sua operatione, laeso organo phantasiae, ut in phreneticis [...]“

<sup>146</sup> *Super II et III de anima* q. 18 n. 3 „Item, alio experimento: quando aliquid intelligere volumus, formamus nobis exempla vel idola in phantasia, et tunc facilius intelligimus, sicut patet in docente discipulum, proponendo sibi exempla sensibilia.“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

Phantasmata hin.<sup>147</sup> Er aber akzeptiert seinerseits die Existenz der *species intelligibilis* auch nach dem Vollzug des Erkenntnisaktes, wie wir bereits gesehen haben. Und in dieser Hinsicht widerspricht er der Idee, dass diese Rückkehr nur dann notwendig ist, wenn die *species intelligibilis* schwach ist, mit dem Argument, dass eine schwache *species intelligibilis* nur einen schwachen Erkenntnisakt hervorrufen kann.<sup>148</sup>

Als drittes steht seine Erklärung für die aristotelische These der Rückkehr zu den Phantasmata,<sup>149</sup> die er auf seine Unwissenheit bzgl. der Erbsünde zurückführt.<sup>150</sup> Als letztes ist es bemerkenswert, dass Scotus' eigene Kommentare und Argumente ausschließlich auf die Schwierigkeiten aufmerksam machen, die eine *conversio ad phantasmata* mit sich bringt.<sup>151</sup>

Wir können daraus schließen, dass Scotus die Abhängigkeit des Intellekts vom Phantasma oder von den niederen Vermögen nach Möglichkeit einschränken will. Diese Abhängigkeit ist bis zu einem gewissen Punkt notwendig, aber

---

<sup>147</sup> *Super II et III de anima* q. 18 n. 6 „Propter istam rationem dicunt aliqui quod non est necessaria species impressa intellectui ad actum intelligendi. Quia, ad solam conversionem intellectus super phantasmata, intellectus elicit actum suum; et quia, transeunte actu, non manet species, ideo semper necesse est recurrere ad phantasmata in quolibet actu intelligendi [...]“

<sup>148</sup> *Super II et III de anima* q. 18 n. 8 „Sed licet illa via videatur rationalis, tamen consideranti subtiliter includit inconvenientia: [...] Ex hoc sequitur aliud inconveniens, quod, cum per speciem magis intensam magis intelligamus et melius [...]“

<sup>149</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima* III 8, 432a3-15

<sup>150</sup> *Super II et III de anima* q. 18 n. 10 „Aristoteles autem, quia nihil scivit de illo peccato et invenit naturam taliter dispositam – procedens ex sensu tantum –, credidit hoc esse nobis naturale sicut intelligere; et ideo hoc posuit absolute, quia necesse est ad phantasmata recurrere volentem intelligere.“

<sup>151</sup> Solche Kommentare und Argumente sind nach der Darlegung der Meinung anderer Autoren (*Super II et III de anima* q. 18 n. 6-7) zu finden, in *Super II et III de anima* q. 18 n. 8

### 3. Kapitel

er ist nicht bereit zu Konzessionen darüber hinaus.<sup>152</sup> Er akzeptiert eine gewisse Abhängigkeit, da er der Meinung ist, dass in der Regel in der Hervorbringung der *species intelligibilis* das Phantasma eine wichtige, notwendige und aktive Rolle spielt. Allerdings ist der Intellekt in seinen weiteren Tätigkeiten vollkommen unabhängig von allen niederen Vermögen. Für den Erkenntnisakt genügen der Intellekt und das auf irgendeine Weise gegenwärtige Objekt. Aber durch die *species intelligibilis* ist das Objekt ausreichend und auf angemessene Weise präsent, daher bedarf es des Phantasmas nicht mehr.<sup>153</sup> Andererseits gehört diese gewisse Abhängigkeit des Intellekts nicht zum Wesen desselben, sondern ist bloß Folge der Schwächung unserer Vermögen durch die Erbsünde und ist im Menschen nur in diesem Leben präsent, nach der Erbsünde und vor der Verherrlichung im Himmel bzw.

---

<sup>152</sup> Vgl. R. Dumont, *The role of the Phantoms in the Psychology of Duns Scotus*, 1965, S. 623.

<sup>153</sup> *Super II et III de anima* q. 18 n. 5 „Avicenna autem ponit quod, in prima intellectione rei cuiuslibet, necessarium est phantasma, ut ab ipso quodammodo species imprimatur, ut dictum est supra; sed quando est impressa, et homo vult postea idem intelligere, non est necessarium phantasma, sed magis est intellectui onus [...] Hoc etiam probatur sic: habitis omnibus necessariis ad operationem, statim sequitur operatio; sed actus intelligendi solum dependet, essentialiter loquendo, ab intellectu et obiecto – nisi addatur accidentaliter ab actu voluntatis imperantis, sed elicitive tantum dependet a praedictis; per speciem autem intelligibilem obiectum fit praesens intellectui; igitur non est necessarium recurrere ad phantasmata propter actum intelligendi.“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

vor der endgültigen Vollendung des Menschen am letzten Tag.<sup>154</sup>

Aber widmen wir uns jetzt der Textstelle der *Reportatio*, in der er sich innerhalb der Frage nach dem Verbleib der *species intelligibilis* im Intellekt nach dem Erkenntnisakt mit diesem Problem explizit beschäftigt. In seiner Lösung behauptet Scotus, dass eine doppelte Rückkehr zu den Vorstellungsbildern notwendig ist: 1. Die Übereinstimmung in der Tätigkeit der Vermögen, nämlich des Intellekt und der Vorstellungskraft. Diese Übereinstimmung betrifft das Objekt und die gleichzeitige Betätigung der Vermögen. So ist dasselbe Objekt, das wir universal mit unserem Intellekt erkennen, in unserer Vorstellungskraft gegenwärtig. Diese gleichzeitige Betätigung der Vermögen in Bezug auf dasselbe Objekt erklärt die Unmöglichkeit des intellektuellen Denkens angesichts einer

---

<sup>154</sup> *Super II et III de anima* q. 18 n. 9 „Ideo, omissis aliis necessitatibus, dicunt alii, quod non est contra rationem actus intelligendi intellectus nostri absolute intelligere sine phantasmate, quia tunc recursus ad phantasmata esset necessarius animae separatae, ut dictum est; nec contra rationem eius ut est corpori unitus absolute, quia etiam hoc esset necessarium si uniatur corpori glorioso post resurrectionem, quod falsum est; nec contra rationem eius ut viator est vel ut coniunctus corpori in via, quia hoc etiam esset necessarium homini in statu innocentiae (quia tunc fuit viator) – hoc autem est falsum, cum anima eius quantum ad actum proprium in nullo fuisset corpori subiecta, sed super ipsum et sensus suos, tam quoad apprehensionem quam quoad appetitum, habuisset plenum dominium ita quod potuisset intellexisse sine phantasmate vel cum phantasmate sicut placuisset sibi; sed dicunt quod necessitas recurrendi ad phantasma est nobis inflicta propter peccatum. Unde sequitur ad ignorantiam nobis inflictam, et hoc iuste, quia ex quo anima se deordinavit, dimittendo dominium divinum et se ab eius subiectione retrahendo, rationale fuit in poenam hanc incidere ut amitteret dominium proprium quod habebat super corpus suum et super sensum [...]“

### 3. Kapitel

Verletzung des Organs des Vorstellungsvermögens.<sup>155</sup> 2. Die notwendige Tätigkeit der Vorstellungskraft für die Abstraktion der *species intelligibilis* aus dem Phantasma. Die Vorstellungskraft muss in Akt sein, damit der Intellekt die *species intelligibilis* aus dem Phantasma abstrahieren kann. Die *conversio ad phantasmata* impliziert in dieser Hinsicht eine gewisse Passivität des Intellekts, der eine Vollkommenheit des Phantasma aufnimmt. Dies geschieht bei der ursprünglichen Hervorbringung und Aufnahme der *species intelligibilis*. Allerdings findet dieser Prozess auch statt, nachdem die *species intelligibilis* schon im Intellekt aufgenommen wurde. Die Vorstellungskraft wirkt mit, wenn der Intellekt sich durch die *species intelligibilis* auf das Objekt richtet. Dafür spricht unsere Erfahrung, dass wir weniger intensiv und klar erkennen können, wenn die Vorstellungskraft nicht gut disponiert oder

---

<sup>155</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 5 n. 153 „Dico ergo quantum ad istum articulum quod duplex est conversio et necessitas conversionis ad phantasmata. Nam uno modo est idem quod conformis operatio istarum potentiarum ad invicem, intellectus scilicet ad phantasiam, circa idem obiectum; nam quodcumque universale intelligimus, eiusdem universalis singulare phantasiatur eodem tempore [...] et ideo impedita phantasia ab operatione sua et facta laesione in organo phantasie, intellectus impeditur a sua operatione [...]“ (P 22rb, R 22rb, V 25rb)



## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

ermüdet ist.<sup>156</sup> Diese Rückkehr zu den *phantasmata* kann eine Vervollkommnung der *species intelligibilis* einschließen, aber sie bedeutet nur eine Vervollkommnung oder Intensivierung der *species intelligibilis*, wenn die *species intelligibilis* an sich nicht bereits vollkommen ist.<sup>157</sup>

Scotus versteht also die Rückkehr zu den Vorstellungsbildern nicht als eine Hinwendung des Intellekts zum Phantasma im Vollzug des Erkenntnisaktes. Die zweite Bedeutung der *conversio ad phantasmata* können wir als selbstverständlich annehmen. Im Entstehungsprozess der *species intelligibilis* ist das Phantasma in diesem Leben notwendig, was in der Erklärung des Erkenntnisprozesses deutlich wird. Die erste Bedeutung bringt Honnefelder auf den Punkt:

---

<sup>156</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 5 n. 154 „Sed non solum est ista conversio ad phantasmata, sed est alia conversio intellectus ad phantasmata, eo quod non fit abstractio speciei intelligibilis a phantasmate nisi phantasia phantasiante, quia intellectus agens non abstrahit speciem a phantasmate nisi phantasia existente in actu suo [...] sed convertitur ad illud sicut passivum ad activum a quo recipit suam perfectionem [...] Si vero intellectus habet speciem, tunc phantasmata coagit ad intensionem illius speciem, et sic intellectus convertit se ad phantasmata non sicut ad activum suae speciei, sed sicut ad intendens suam speciem. Hoc quilibet experitur in se, nam facta aequali intellectione et aequaliter voluntate copulante, virtute phantastica fatigata in organo, minus perfecte et intense intelligo, et quanto magis phantasiatur aliquod singulare alicuius universalis, dummodo virtus phantastica non fatigetur, tanto clarius et perfectius intelligo.“ (P 22rb, V 25rb-va)

<sup>157</sup> *Rep.* IA d 3 q. 5 n. 157 „Responsio: si forma imperfectior adveniat perfectiori vel in aequali gradu, non augmentat ipsum, ut minus calidum adveniens maiori calido non augmentat ipsum; et ita non oportet quod species intelligibilis semper intendatur per conversionem eius ad phantasmata, nec etiam actus sequens. Tunc enim gradus adveniens non intendit priorem nisi sit intensior in se quam ille cui advenit. Iste enim gradus intendit et augmentat speciem qui est intensissimus et qui virtualiter continet habitum et habitum perfectum habet generare, etiam posito quod esset sine aliis gradibus deminutis.“ (P 22va, R 22va, V 25va)

### 3. Kapitel

„Wie bei der Frage nach dem ersten adäquaten Objekt des Verstandes bereits ausgeführt wurde, kann für Scotus der menschliche Verstand der Hinneigung seiner Natur nach zwar jedes Seiende erkennen, doch vermag er nur das Objekt zu erreichen, dass ihm auch aktuell ‚gegenwärtig‘ ist. Grundsätzlich könnte ein solches Objekt in seiner Intellegibilität dem Verstand unmittelbar gegenwärtig sein. Für den gegenwärtigen Zustand sind dem Verstand jedoch nur solche Objekte gegenwärtig, die zugleich von den niederen Fähigkeiten der menschlichen Seele, dem Sinnesvermögen und der Vorstellungskraft, wahrgenommen werden. Die aristotelische These, dass wir nichts erkennen ohne Hinwendung zum Sinnesbild, trifft daher, was die faktische Lage des menschlichen Erkennens angeht, zu. Doch darf sie nach Scotus nicht so verstanden werden, als wende sich der Verstand selbst in seiner eigenen Tätigkeit dem Phantasma zu. Das Phantasma ist nämlich in seiner Wahrnehmbarkeit ausschließlich der Vorstellungskraft zugeordnet, nicht dagegen dem Verstand, dessen Korrelat nur die intelligiblen Wesensstrukturen sein können. Was die *conversio ad phantasmata* meint, ist nur die für den faktischen Zustand bestehende Verbindung (*conexio*) der beiden Seelenvermögen des Verstandes und der Vorstellungskraft in ihrem Handeln beim Prozess der Erkenntnis. Gemäß dieser faktischen Kooperation erkennt der Verstand in der abstraktiven Erkenntnis nur das, was gleichzeitig in seinem Phantasma von der Vorstellungskraft wahrgenommen wird.“<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 178-179.

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

Diese These der Verbindung der Tätigkeit von beiden Vermögen – Intellekt und Vorstellungskraft – ist nicht ganz unproblematisch, weil eine Abhängigkeit in der Tätigkeit auf eine Abhängigkeit im Sein hinweist, wie Scotus selbst erklärt: Wenn der Intellekt nicht imstande ist, das Objekt unabhängig von den niederen Vermögen präsent zu haben, kann er keine Tätigkeit ohne die niederen Vermögen verrichten und kann ohne sie dann nicht sein.<sup>159</sup> Eine solche Abhängigkeit des Intellekts im Sein von den niederen, an den Leib gebundenen Vermögen ist aus christlicher Sicht nicht annehmbar, weil dies die Unsterblichkeit der geistigen Seele in Frage stellen würde.

Scotus erklärt in der *Lectura*, wie diese Verbindung von Intellekt und Vorstellungskraft zu verstehen ist, so dass sie die Unabhängigkeit unseres Intellekts nicht gefährdet: Die Vermögen werden gleichzeitig tätig, sie werden parallel aktiv. Dies ist keine Verbindung der Tätigkeiten, sondern ein *de facto* gleichzeitiges Handeln beider Vermögen, das wir aus der Erfahrung kennen. Dies gehört allerdings nicht zum Wesen des Vermögens selbst, sondern betrifft bloß den jetzigen

---

<sup>159</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 366 „[...] aut intellectus potest habere obiectum sibi praesens in ratione obiecti intelligibilis, absque hoc quod sit praesens alicui potentiae inferiori, aut non. Si non, ergo non potest habere aliquam operationem sine potentiis inferioribus (quia non potest habere obiectum praesens sine eis), et si non potest habere operationem sine illis, ergo nec esse sine eisdem [...]“

### 3. Kapitel

Zustand, in dem sich unser intellektuelles Vermögen befindet.<sup>160</sup>

Es ist eine Tatsache, dass Scotus eine Rückkehr zu den Vorstellungsbildern nach der Verursachung der intelligiblen Spezies an anderen Stellen seines Werkes ausdrücklich ablehnt. So sagt er bspw. in der *Lectura*, dass das Phantasma nur für die Verursachung der *species intelligibilis* notwendig ist, aber nicht für weitere Tätigkeiten (*abstractiones et resolutiones*).<sup>161</sup> Er interpretiert unmissverständlich die aristotelische Lehre als beschränkt auf die Notwendigkeit des Phantasmas am Anfang des Erkenntnisprozesses für die Verursachung der *species intelligibilis*<sup>162</sup> und die daraus

---

<sup>160</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 300 „Ad aliud, quando dicitur secundum Philosophum quod ‚nihil intelligimus sine phantasmate, sine conversione ad phantasmata‘, dico quod ita est de facto quod intellectus nunc nihil intelligit nisi dum phantasia phantasiatur; et haec est conversio ad phantasmata, non quasi intellectus habeat actionem suam qua convertatur ad phantasmata, sed quia de facto oportet istas potentias simul operari, ut phantasia circa singulare et intellectus circa universale. Unde nihil intelligere nisi dum phantasia phantasiatur singulare illius quod intelligitur, hoc est intellectum converti ad phantasmata. Sed tamen licet hoc sit de facto, hoc tamen non est de ratione potentiae, sicut supra alias dictum est, nam intellectus separatus intelliget sine conversione ad phantasmata; et ideo quantum est de natura potentiae, intellectus potest intelligere sine conversione ad phantasmata [...]“

<sup>161</sup> *Lect.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 57 „Ad primam rationem principalem, quando arguitur quod intellectus non intelligit nisi abstrahendo a phantasmate, dico quod Philosophus ponit quod phantasmata sunt necessaria quantum ad primam cognitionem, quae causatur a phantasmate et intellectu agente cum intellectu possibili. Sed tamen quantum ad abstractiones et resolutiones componendo, non sunt phantasmata necessaria [...]“

<sup>162</sup> Daher sagt Scotus, dass eine erste Erkenntnis ohne Phantasma in diesem Leben unmöglich ist. *Ord.* II d. 11 q. un. n. 13 „[...] ‚phantasmata se habent pro statu isto ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum‘, – quoad hoc scilicet, quod sicut sensus non immutatur primo nisi a sensibili extra, sic nec intellectus noster prima immutatione immutatur nisi a phantasmate.“

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

resultierende Abhängigkeit des Intellekts von der Vorstellungskraft. Diese Abhängigkeit betrifft aber, wie schon gesagt, den Intellekt bloß unter den jetzigen Bedingungen (nach der Erbsünde und vor der Verherrlichung).<sup>163</sup> In der *Reportatio* IA lehnt er auch die thomanische Vorstellung ab, weil wir das Universale nicht notwendigerweise im Individuum erkennen.<sup>164</sup> Trotzdem scheint Scotus gleichzeitig zu vertreten, dass beim verstandesmäßigen Erkennen *de facto* eine gleichzeitige Betätigung der Vorstellungskraft gegeben ist.

Die Tatsache, dass Scotus sich an anderen Stellen so entschieden gegen eine *conversio ad phantasmata* ausspricht, lässt die Frage aufkommen, ob diese Stelle der *Reportatio* authentisch sei, bzw. ob man von einer Entwicklung bzgl. dieses Punktes in der Philosophie von Scotus sprechen könne. Der Text der *Reportatio* IA gilt als besonders zuverlässig, weil es sich angeblich um eine von Scotus selbst überprüfte Version des Textes handeln soll, aus diesem Grund spricht man von der Version als der *Examinata*.<sup>165</sup> Diese These wurde vor Kurzem durch Dumont widerlegt, der nachgewiesen hat, dass diese Überprüfung unter Aufsicht der

---

<sup>163</sup> *Lect.* II d. 11 q. un. n. 16 „Et si quaeras quare non est capax, – dico quod non est hoc ex parte intellectus nostri absolute (quia tunc non esset capax illius actus quando esset separatus), sed hoc est propter ordinem potentiarum et conexione[m] quam modo habet (quia intellectus nihil intelligit nisi per conversionem ad phantasmata); sed huius causa est peccatum, vel aliquid aliud, sicut supra dictum est. Unde Philosophus bene expertus est quod ‚intellectus non intelligit nisi per conversionem ad phantasmata‘, et sic invenit in natura humana, sed causam ignoravit, nec huiusmodi potuit rationem naturalem reddere.“

<sup>164</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 5 n. 152 „[...] intellectus enim qui est abstractivus potest intelligere quiditatem non intelligendo eam in aliquo singulari.“

<sup>165</sup> G. Leibold, H. Kraml, *Text- und Überlieferungsprobleme der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus*, in: L. Honnefelder et al. (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008*, 2011, S. 187-195, S. 188.

### 3. Kapitel

Oberen des Ordens stattfand.<sup>166</sup> In Anbetracht der Daten, über die wir bis jetzt in Bezug auf die Natur und die Entstehungsgeschichte der *Reportatio* verfügen, wäre es durchaus denkbar, dass es sich um eine Einschiebung handelt. Im Fall der *Reportatio* IA, zu der es die sogenannten *Additiones Magnae* gibt, scheint eine solche These besonders nachvollziehbar. Dieser Text scheint von Scotus' Schülern bearbeitet worden zu sein, besonders von Wilhelm von Alnwick.<sup>167</sup> Allerdings sind sich die Experten inzwischen darin einig, dass der Text der *Reportatio* die Lehre von Scotus getreu wiedergibt.<sup>168</sup> Die Länge des Textes über die *conversio ad phantasmata* in der *Reportatio* ist sicherlich auffällig und weist in dieser Hinsicht auf eine besondere Verbindung zum Text in den *Quaestiones super de Anima* hin. Das Verständnis der *conversio ad phantasmata*, das wir in der *Reportatio* IA finden, ist allerdings auch in anderen Texten vorhanden, wie in der *Lectura*. Daher können wir davon ausgehen, dass diese These tatsächlich von Scotus vertreten wurde, auch wenn sie nicht ganz einwandfrei in seine Erkenntnistheorie integriert werden kann. Scotus scheint hier einen Kompromiss zu machen, um die aristotelische These, dass wir nicht ohne Vorstellungsbilder erkennen können, zu wahren, wobei er der Meinung ist, dass dies nicht unbedingt notwendig ist und freilich nicht zum Wesen des menschlichen Intellekts dazu gehört. Die Verbindung des Intellekts mit dem Vorstellungsvermögen in

---

<sup>166</sup> Vgl. S. Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis Examinata: A Mystery Solved*, 2018.

<sup>167</sup> Vgl. T. Williams, *The life and works of John Duns Scotus*, 2003, S. 11.

<sup>168</sup> Vgl. S. Dumont, *Did Duns Scotus changed his mind on the will?*, 2001, S. 767; A.B. Wolter, *Reflections about Scotus's early works*, in: L. Honnefelder et al. (Hrsg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, 1996, S. 37-58; K. Balic, *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences: étude historique et critique*, (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique Bd. 1), Louvain, Bureaux de la Revue, 1927, S. 101-103.

## Die Notwendigkeit der *species intelligibilis*

Bezug auf seine Tätigkeit, so dass eine Aktivierung der Vorstellungskraft bei jeder Tätigkeit des Intellekts stattfindet, ist eindeutig kontingent. Nur eine kritische Edition der *Reportationes Parisiensis* kann die notwendigen Daten liefern, um eine Bewertung dieses Textes zu ermöglichen.





## **3. Teil**

# **Die Entstehung der Erkenntnis**



# Viertes Kapitel

## Die Ursache der Erkenntnis

### 1. DIE NATÜRLICHE URSACHE DER ERKENNTNIS

Der Erkenntnisprozess wird im Rahmen der Frage nach der Ursächlichkeit<sup>1</sup> der Erkenntnis dargelegt. Diese Frage wird in der dritten Distinktion des ersten Buches des Sentenzenkommentars behandelt. Zuerst werde ich das Modell der Ursächlichkeit präsentieren, das Scotus für die Erklärung von der Entstehung von Erkenntnis vorschlägt, dann wird der Prozess im Detail dargestellt werden.

Scotus verteidigt zunächst die Notwendigkeit einer natürlichen Ursache für die Erkenntnis. Insofern die Erkenntnis nicht angeboren, und daher auch nicht notwendig und ewig ist, bedarf sie einer Ursache für ihre Erklärung.<sup>2</sup> Der Rekurs auf einen direkten göttlichen Eingriff ist nur eine Verschiebung des Problems von der natürlichen auf die übernatürliche Ebene, bietet aber keine Lösung. Eine solche Antwort auf die Frage nach der Ursache der Erkenntnis bietet im Grunde keine Erklärung zu den wichtigsten Problemen der Erkenntnistheorie an: z.B. wie Fehler in der Erkenntnis überhaupt möglich sind, warum wir manchmal erkennen und manchmal nicht erkennen, warum wir die Erfahrung machen, dass Erkenntnis immer Erkenntnis eines Subjektes und auch Erkenntnis eines Objektes ist, welche Rolle das Subjekt und das Objekt in der Erkenntnis spielen, etc. Außerdem merkt Scotus treffender Weise an, dass der Ersatz der natürlichen Ursachen der Erkenntnis durch eine göttliche Illumination das Absprechen der Erkenntnisfähigkeit des Intellekts impliziert und so die Erkenntnis an sich letzten Endes absolut unmöglich macht,

---

<sup>1</sup> Für Scotus Konzeption der Ursächlichkeit im Allgemeinen siehe: P. King, *Scotus on Metaphysics*, in: T. Williams (Hrsg.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, 2003, S. 15-68, S. 38-42.

<sup>2</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 360 „Respondeo igitur ad quaestionem quod notitia genita in intelligentia est aliquid novum, et ideo aliquam causam habet [...]“. *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 486 „Ad quaestionem respondeo quod intellectio actualis est aliquid in nobis non perpetuum sed habens ‚esse‘ post ‚non-esse‘, sicut experimus. Istius oportet ponere aliquam causam activam [...]“.

## 4. Kapitel

weil ein zur Erkenntnis unfähiger Intellekt auch nicht mit Gottes Hilfe erkenntnisfähig wäre. Dasselbe gilt natürlich für das Objekt: Wenn das Objekt an sich nicht erkennbar ist, ist es auch nicht mithilfe einer göttlichen Erleuchtung erkennbar.<sup>3</sup> Wie wir bereits dargelegt haben, setzt sich Scotus mit der Illuminationslehre Heinrichs von Gent auseinander und lehnt sie als eine Form von Skeptizismus ab.

Sowohl die Notwendigkeit einer göttlichen Erleuchtung seitens Heinrich von Gent als auch ihre Ablehnung durch Scotus hängen eng mit der Ansicht eines jeden von ihnen über das ersterkannte Objekt unseres Intellekts zusammen. Heinrich von Gent argumentiert für die Notwendigkeit einer besonderen Erleuchtung auf der Grundlage des Ersterkannten:

„So ist die Erkenntnis der Prinzipien wie eine Erleuchtung für die Erkenntnis der Schlussfolgerungen. Wenn also der Mensch diese [die Erkenntnis der Prinzipien] auf bloß natürlichen Wegen erreichen kann, ist keine besondere göttliche Erleuchtung für die Erkenntnis der Schlussfolgerung durch diese [die Prinzipien] notwendig. Wenn allerdings unter irgendwelchen erkennbaren Dingen, die untereinander geordnet sind, das Erste von ihnen nicht vom Menschen durch bloß natürliche [Vermögen] erreichbar ist, sondern nur mithilfe einer besonderen göttlichen Erleuchtung, dann kann genauso keines von ihnen, die danach kommen [erkannt werden]; weil

---

<sup>3</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 219 „Prima, quia si obiectum continue mutatur, nec potest haberi aliqua certitudo de ipso sub ratione immutabilis; immo nec in quocumque lumine posset certitudo haberi, quia non est certitudo quando obiectum alio modo cognoscitur quam se habet. Igitur nec est certitudo cognoscendo mutabile ut immutabile. – Patet etiam quod antecedentes huius rationis, videlicet quod ‚sensibilia continue mutantur‘, falsum est; haec enim est opinio quae imponitur Heraclito, IV *Metaphysicae*.“

## Die Ursache der Erkenntnis

die späteren Dinge nur aufgrund der ersten Dinge erkannt werden.“<sup>4</sup>

Das Ersterkannte nach Heinrich von Gent ist aber nicht durch natürliche Erkenntnis erreichbar<sup>5</sup>, denn für Heinrich ist Gott das Ersterkannte.<sup>6</sup> Auch wenn diese These sicherlich mit Vorsicht zu vertreten ist, denn eine tiefe Analyse der Theorie Heinrichs von Gent über das Ersterkannte zeigt, dass Gott nicht schlechthin und in jeder Hinsicht und vor allem nicht unbedingt in seiner Differenziertheit von den Geschöpfen, also

---

<sup>4</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2 „Licet enim cognitio principiorum sit quaedam illustratio ad cognitionem conclusionum, si tamen ex puris naturalibus poteri homo ad illam attingere, non dicitur illustratio specialis divina in cognoscendo per ipsa conclusiones. Si autem in aliquibus cognoscibilibus ordinatis ad invicem primum illorum non poterit attingi ab homine ex puris naturalibus, sed solum ex speciali illustratione divina, neque similiter aliquid eorum quae sunt post, quia posteriora non cognoscuntur nisi in ratione primi.“ [Eigene Übersetzung]

<sup>5</sup> Heinrich von Gent, *Summa* a. 1 q. 2 „Nunc autem proculdubio verum est quod in aliquibus cognoscibilibus primum illorum non potest cognosci aut sciri ex puris naturalibus, sed solum ex speciali illustratione divina, ut in illis quae per se et simpliciter sunt credibilia, et ideo in talibus simpliciter et absolute concedendum est quod non contingit hominem scire aliquid ex puris naturalibus, sed solum ex speciali illustratione divina, secundum quod hoc inferius determinabitur.“

<sup>6</sup> Für eine ausführliche Erklärung der Theorie von Gott als Ersterkanntem nach Heinrich von Gent siehe: M. Laarmann, *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent († 1293)*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. 52) Münster, Aschendorff, 1999.

## 4. Kapitel

nicht in seiner Einzigartigkeit als Erstes erkannt wird,<sup>7</sup> ist der Unterschied zu Duns Scotus trotzdem nicht zu übersehen.<sup>8</sup> Für Scotus ist es nun die Ausgangsposition eine ganz andere, denn für Scotus ist das Seiende als solches das erste Objekt des Intellekts, und dieses ist natürlich durch den Intellekt ohne

---

<sup>7</sup> M. Pickavé, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft*, 2007, S. 150-151 „Gott wird in den ersten Begriffen zwar auf die beschriebene Weise als Erstes erkannt, jedoch nicht als ein von anderem unterschiedenes Erstes. Würde er nämlich als von anderem (d.h. den Geschöpfen) unterschieden erkannt werden, müsste er unter einem bestimmten Sinngehalt und als etwas Bestimmtes, welches sich von dem besagten anderen unterscheidet, erkannt werden. Als solches fiele er jedoch nicht mehr als Ersterkanntes und Erkenntnisgrund unter die allgemeinen Begriffe. Als von anderem, d.h. vor allem vom Geschaffenen, Unterschiedenes ist Gott also nicht das Ersterkannte.“

<sup>8</sup> Goris weist treffend auf die Besonderheit der Theorie Heinrichs von Gent in dieser Hinsicht hin: W. Goris, *Absolute beginners. Der Mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 93) Leiden, Brill, 2007, S. 19 „[...] In der Widerlegung erklärt Heinrich, dass die Lehre von Gott als Erstererkanntem einerseits innerhalb des Begriffs ‚ens simpliciter‘ eine Priorität des Sinngehalts des prinzipiierenden Seienden (intentio entis principiantis) gegenüber dem des prinzipieierten Seienden (Intentio entis principati) bekunde, und andererseits eine Priorität gegenüber dem Begriff ‚ens simpliciter‘ selbst – die erste im Bereich der natürlichen Vernunft, die zweite in dem der übernatürlichen Erkenntnis.“

## Die Ursache der Erkenntnis

jegliches Zutun Gottes erkennbar.<sup>9</sup> Dies macht für Scotus einen besonderen Eingriff Gottes in den Erkenntnisprozess überflüssig.

Scotus plädiert für den natürlichen Ursprung der menschlichen Erkenntnis, wie Perler deutlich macht:

„Für die Skeptizismus-Problematik ist es von entscheidender Bedeutung, was hier unter einer naturalistischen Erklärung verstanden wird. Wenn man, wie Scotus darauf insistiert, für eine solche Erklärung nur in Anspruch nehmen darf, was auf

---

<sup>9</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 269 „Et ex isto apparet qualiter non est necessaria specialis illustratio ad videndum in regulis aeternis, quia Augustinus non ponit in eis videri nisi ‚vera‘ quae sunt necessaria ex vi terminorum. Et in talibus est maxima naturalitas – tam causae remotae quam proximae – respectu effectus, [...] autem naturalitas est a parte causae proximae, coassistente sibi causa remota, quia termini apprehensi et compositi, sunt nati naturaliter causare evidentiam conformitatis compositionis ad terminos. Et si ponatur quod Deus coagat terminis ad hunc effectum influenza generalis sive – quod plus est – necessitas naturalis influendi terminis ad hunc effectum, patet quod non requiritur illustratio specialis.“ *Ord.* prol. p. 1 q. un. n. 91 „[...] cum arguit ‚ens est naturaliter intelligibile, igitur ens ut est primum obiectum intellectus, hoc est adaequatum, est attingibile naturaliter‘, quia antecedens est verum ut ens est unum singulare intelligibile, sicut album, sed consequens concludit de ente ut includitur in omni intelligibili, non ut seorsum ab illis intelligitur.“ Für eine ausführliche Studie zum ersten Objekt des Intellekts nach Duns Scotus siehe: L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, Kapitel 1, Abschnitt 1, S. 55-99 „Nimmt man, wie es Scotus tut, ‚Seiendes‘ als ein solches Gemeinsames an, kann die Existenz eines (im Sinn der Adäquation durch Gemeinsamkeit) ‚ersten‘ Objekts, d.h. eines Grundes der Gegebenheit von ‚Welt im Ganzen‘, ‚gerettet‘ werden. Freilich, so zeigt die weitere Überlegung, muss dieses Gemeinsame, soll es als echte transzendente Bestimmung alles Seiende umfassen, über das letztlich immer noch ausgrenzende quiditativ Gemeinsame hinausgehen und im Sinn eines doppelten sich ergänzenden Primats von quiditativem Enthaltensein in den Wesensbestimmungen und virtuellem Enthalten der rein qualifizierenden Bestimmungen verstanden werden. Unter dieser Voraussetzung kann das ‚ens in communi‘ die Stelle eines ‚ersten‘ Objekts einnehmen.“ *Ibid.* S. 94-95.

## 4. Kapitel

natürlicher Grundlage besteht, führt Heinrichs Illuminationsmodell unweigerlich in den Skeptizismus. Der Anspruch, Wissen könne allein durch Assimilations- und Abstraktionsprozesse gewonnen werden, lässt sich dann prinzipiell nicht einlösen.“<sup>10</sup>

Aus diesem Grund stellt er die drei Quellen sicherer Erkenntnis fest, die schon erwähnt wurden: die ersten Prinzipien, die Erfahrung und die Selbsterkenntnis.<sup>11</sup>

Die Erkenntnis durch Erfahrung,<sup>12</sup> die ein schwaches Argument gegen den Skeptizismus zu sein scheint, da die meisten skeptischen Thesen von dem Täuschungspotential und der Unsicherheit sinnlicher Erkenntnis ausgehen,<sup>13</sup> gibt uns den Schlüssel, um zu verstehen, wie Scotus diesen natürlichen Ursprung der Erkenntnis eigentlich versteht. Ein Skeptizismus in der Sinneswahrnehmung würde die Erkenntnis im aristotelischen Sinne insgesamt gefährden, weil nach

---

<sup>10</sup> D. Perler, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2006, S. 113.

<sup>11</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 229* „Quantum ad secundum articulum – ut in nullis cognoscibilibus locum habeat error academicorum – videndum est qualiter de tribus cognoscibilibus praedictis dicendum est videlicet de principiis per se notis et de conclusionibus, et secundo de cognitis per experientiam, et tertio de actibus nostris, – utrum possit naturaliter haberi certitudo infallibilis [...]“

<sup>12</sup> Mit Erkenntnis durch Erfahrung ist induktive Erkenntnis zu verstehen und nicht sinnliche Erkenntnis. Allerdings ist der Ausgangspunkt der induktiven Erkenntnis die Beobachtung, die notwendigerweise sinnliche Erkenntnis einschließt.

<sup>13</sup> Ich berufe mich hier auf die zehn Tropos von Ainesidemos, die Diogenes Laertius aufzählt. Vgl. Diogenes Laertios *Vitae Philosophorum*, IX, 11 80-88. Besonders die 1., 3., 6., 7., 8., 10. Argumente der antiken Skeptiker, wie sie bei Diogenes aufgezählt sind, dienen dazu, zu zeigen, dass die Sinneswahrnehmung keine zuverlässige Erkenntnis gewährt.



## Die Ursache der Erkenntnis

Aristoteles jede Erkenntnis mit der Wahrnehmung beginnt.<sup>14</sup> Was der Erfahrung und dadurch auch der induktiven Erkenntnis Sicherheit verleiht, ist der natürliche Charakter der Ursachen, die im Spiel sind.<sup>15</sup> Dieser natürliche Charakter der Ursachen von Naturphänomenen, die induktiv erkennbar sind, kann auf die Erkenntnis selbst als Phänomen übertragen werden: Die Ursache der Erkenntnis hat auch natürlichen Charakter. Natürlich wird hier in Entgegensetzung zum Freien definiert.<sup>16</sup> Und dieser natürliche Charakter verleiht der Erkenntnis im Allgemeinen eine gewisse Notwendigkeit, denn die natürlichen Ursachen wirken immer notwendigerweise: Sie sind nicht in der Lage, zu bestimmen, ob sie wirken oder nicht wirken, sondern sie wirken immer, solange sie nicht daran gehindert werden. Aus diesem Grund wirken sie immer auf dieselbe Art und Weise.

Scotus spricht von natürlicher Ursache der Erkenntnis nicht nur im Sinne eines nicht-übernatürlichen Ursprungs derselben, sondern auch im Sinne einer nicht-freien Ursache. In der

---

<sup>14</sup> Vgl. Aristoteles, *Anal. post.* II 19, 99b22 ff.

<sup>15</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 235 „[...] ‘quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae’; quae propositio nota est intellectui licet accepisset terminos eius a sensu errante, quia causa non libera non potest producere ‘ut in pluribus’ effectum non libere ad cuius oppositum ordinatur, vel ad quem ex sua forma non ordinatur. Sed causa causalis ordinatur ad producendum, – ergo nihil est causa causalis effectus frequenter producti ab eo, et ita, si non sit libera, erit causa naturalis [...]. Igitur non per aliquod accidens isti naturae, sed per naturam ipsam in se, sequitur talis effectus“

<sup>16</sup> *In Met.* IX q. 15 n. 36 „Intellectus et voluntas possunt comparari ad actus proprios quos eliciunt, vel ad actus aliarum potentiarum inferiorum in quibus quandam causalitatem habent [...]. Prima comparatio est essentialior, patet. Et sic intellectus cadit sub natura. Est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere [...]. Voluntas ad proprium actum eliciendum opposito modo se habet, ut dictum est prius“

## 4. Kapitel

Argumentation gegen die Illuminationslehre Heinrichs von Gent ist „natürlich“ sicherlich primär als nicht-übernatürlich zu verstehen. Aber die natürliche Ursache der Erkenntnis im Sinne einer nicht-freien Ursache ist für das scotische Verständnis und für seine Argumentation einer möglichen sicheren Erkenntnis entscheidend.

In der scotischen Argumentation im Kontext der Ursächlichkeit der Erkenntnis finden die Begriffe Prinzip und *ratio* der Erkenntnis oft Verwendung. Bevor wir uns der scotischen Auffassung von der Ursächlichkeit der Erkenntnis zuwenden, will ich darauf eingehen, wie diese zwei Begriffe zu verstehen sind. Um eine klare Definition von Prinzip und *ratio* zu finden, ist es hilfreich, auf die aristotelische Definition derselben zurückzugreifen:

Aristoteles liefert sechs unterschiedliche Bedeutungen des Begriffs ‚Prinzip‘ (ἀρχή) in seiner *Metaphysik*:

1. „Prinzip wird derjenige Teil einer Sache genannt, von dem aus sich jemand zuerst bewegt.“<sup>17</sup>
2. „Weiter nennt man Prinzip dasjenige, von dem aus jedes einzelne am besten entstehen kann.“<sup>18</sup>
3. „Weiter denjenigen Teil einer Sache, von dem als innewohnenden Teil eine Sache zuerst entsteht.“<sup>19</sup>
4. „Ferner dasjenige, von dem als nicht innewohnend eine Sache zuerst entsteht und wovon zuerst Bewegung und Veränderung natürlich ihren Anfang nehmen.“<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Aristoteles, *Met.* V 1, 1012b34-35.

<sup>18</sup> Aristoteles, *Met.* V 1, 1012b36.

<sup>19</sup> Aristoteles, *Met.* V 1, 1013a2.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Met.* V 1, 1013a7-9.

## Die Ursache der Erkenntnis

5. „Dann dasjenige, nach dessen Entscheidung sich das Bewegte bewegt und das Sichverändernde verändert.“<sup>21</sup>
6. „Und weiter noch dasjenige, an dem eine Sache zuerst erkennbar ist.“<sup>22</sup>

Außerdem sagt Aristoteles, dass der Begriff ‚Prinzip‘ mit dem Begriff ‚Ursache‘ gleichgesetzt werden kann.<sup>23</sup> Nachdem wir diese sechs Definitionen – die Identifizierung des Prinzips mit der Ursache ausgenommen – dargelegt haben, können wir genauer sagen, was Scotus mit dem Begriff ‚*principium*‘ in diesem Kontext meint: Scotus spricht hier von Prinzip im Sinne der vierten aristotelischen Definition, die dem Begriff der Ursache *de facto* sehr ähnlich ist, auch wenn diese nicht die einzige Bedeutung von „Ursache“ bei Aristoteles ist.<sup>24</sup> Die Bedeutung von „Prinzip“ in diesem Sinne könnte nun mit dem Begriff der Wirkursache gleichgesetzt werden.<sup>25</sup>

Andererseits verwendet Scotus auch die Ausdrücke *ratio*, *ratio formalis* oder sogar *ratio formalis agendi* im Kontext der Suche nach der Ursache der Erkenntnis. Um den Begriff der *ratio* zu erfassen, ist ein Text von Scotus hilfreich: In den *Collationes* unterscheidet er selbst drei verschiedene Bedeutungen von *ratio*, in denen wir von der Ratio des Erkennens (*ratio intelligendi*) sprechen können: 1. Im Sinne des „Grundes der Hervorbringung (*ratio elicitiva*)“. 2. Im Sinne der „repräsentierenden Ratio“ (*ratio repraesentativa*). 3. Im Sinne der „objektiven oder vollendenden Ratio“ (*ratio obiectiva vel terminativa*). Scotus stellt fest, dass in diesem Kontext

---

<sup>21</sup> Aristoteles, *Met.* V 1, 1013a10-11.

<sup>22</sup> Aristoteles, *Met.* V 1, 1013a14.

<sup>23</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* V 1, 1013a16-19.

<sup>24</sup> Aristoteles kennt auch andere Bedeutungen von „Ursache“. Vgl. Aristoteles, *Met.* V 2, 1013a23-1014a24

<sup>25</sup> Vgl. Aristoteles, *Phys.* II 3, 194b23-32

## 4. Kapitel

vielmehr von der Ratio im ersten Sinne gesprochen wird (*ratio principii elicitivi*), was letzten Endes auf den Begriff der Wirkursache zurückführbar wäre.<sup>26</sup>

Dieser Begriff der ‚ratio‘, der ohne Zweifel zunächst als Übersetzung aus dem Griechischen (λόγος) entstanden ist, hat für Scotus eine ganz besondere Konnotation: „Für ihn sind zwei Aspekte von der *ratio* besonders miteinander verflochten: auf der Argumentationslinie, die auf der Linie des logischen Aspektes beruht, in Verbindung mit dem ontologischen Aspekt. Die Dimension der Argumentation von *ratio* leuchtet auf in Verbindung mit ihren essentiellen Aspekten von dem, was da ist und was erkannt werden kann.“<sup>27</sup> Es geht hier also nicht um bloß rationale Gründe dafür sondern vor allem um die ontologische Grundlage dieser Realitäten: der Grund im Verstand entspricht auf diese Weise voll und ganz der Ursache

---

<sup>26</sup> *Coll. ox.* q. 11 n. 5-6 „Ad questionem dicitur quod quaestio, si quaerit de ratione intelligendi, potest habere triplicem intellectum, vel de ratione elicitiva, vel repraesentativa, vel obiectiva et terminativa. Tamen videtur quaestio magis quaerere de ratione principii elicitivi: talis est essentia. Quod declarabitur sic: illud quod est sufficiens repraesentativum ex parte intellectus, quod est respectu omnium quae potest intelligere, videtur esse ratio formalis intelligendi omnia; sed talis est essentia; ergo. Minorem probo per Augustinum XV *De Trinitate*, cap. 14. ubi prius.“ In diesem Sinne ist diese Verwendung des Wortes ‚ratio‘ mit der thomanischen Verwendung vergleichbar: Thomas von Aquin, *In De Div. nom.* cap. 7 lec. 5 „Alio modo, ponitur pro causa, ut cum dicitur: qua ratione hoc fecisti? Idest, qua de causa? Et sic Deus dicitur ratio, non solum quia ipse est omnium causa, sed quia etiam omnes causas secundas in seipso causaliter praeaccipit, non tamen per modum compositionis, sed per modum uniformitatis et simplicitatis.“

<sup>27</sup> A. Vos, *The philosophy of John Duns Scotus*, 2006, S. 336 „For him, two aspects of ratio are particularly intertwined: the argument line, based on the line of the logical aspect, in conjunction with the ontological aspect. The argumentational dimension of ratio shines out in combination with essential aspects of what there is and what can be known.“ [Eigene Übersetzung]

## Die Ursache der Erkenntnis

in der Realität. So ist die Ursache der Erkenntnis gemeint, wenn vom Prinzip oder *ratio* der Erkenntnis die Rede ist.

Wenn die Ursache der Erkenntnis in einem natürlichen Prinzip zu suchen ist, muss dieses Prinzip wesentlich zur Natur der Erkenntnis selbst gehören. Die zwei wesentlichen Prinzipien der Erkenntnis sind das Subjekt und das Objekt. Daher müssen die Wirklichkeiten, die jeweils die Rolle des Subjekts und des Objekts der Erkenntnis im Normalfall spielen, die Ursache derselben sein. Aus diesem Grund werden wir den Intellekt und das Objekt betrachten und ihre Rolle im Erkenntnisprozess herausarbeiten.

### 2. DER INTELLEKT ALS URSACHE DER ERKENNTNIS

Scotus schreibt dem Intellekt eine notwendige ursächliche Rolle im Erkenntnisprozess zu. Die Argumente für eine aktive Beteiligung des Intellekts im Erkenntnisprozess zielen hauptsächlich darauf ab, auf die Folgen des Verzichtes auf den Intellekt als Ursache der Erkenntnis hinzuweisen, in der Form einer *reductio ad absurdum*: Im Grunde ist die Erkenntnis ohne den Intellekt nicht zu erklären. Die Gründe dafür können auf sieben Punkte reduziert werden: 1. Die wesentliche Hinordnung des Intellekts auf die Erkenntnis, 2. Die Vollkommenheit des Intellekts, 3. Die Existenz schöpferischer Tätigkeiten im Intellekt. 4. Der immanente Charakter der Erkenntnis. 5. Die Möglichkeit von Irrtum. 6. Die Existenz vom Habitus des Verstandes. 7. Der Intellekt gehört wesentlich zur Natur der Erkenntnis.

Scotus deutet auf die Hinordnung des Intellekts auf die Erkenntnis hin. Der Erkenntnisakt stellt für den Intellekt eine Vollkommenheit dar, weil er die Aktualisierung des Erkenntnisvermögens verkörpert. Der Intellekt definiert sich nach dem Akt, den er vollbringt bzw. vollbringen kann, nämlich dem Akt der Erkenntnis. Allerdings ist die Erkenntnis im Prinzip nur potenziell im Intellekt vorhanden. Sie muss aktualisiert,

## 4. Kapitel

vollzogen werden. Wir verfügen über keine angeborene Erkenntnis, sondern diese wird durch den Vollzug des Erkenntnisaktes gewonnen. Das Vermögen kann nicht auf einen Akt hingeeordnet sein, den es selbst nicht vollziehen kann. Der Intellekt muss daher notwendiger Weise aktives Prinzip der Erkenntnis sein.<sup>28</sup>

Der Intellekt muss aber auch aufgrund seiner Vollkommenheit und Würde im Erkenntnisprozess aktiv sein.<sup>29</sup> Ein aktives Vermögen ist vollkommener als ein passives Vermögen. Wenn der Intellekt bloß passiv wäre, wäre der Intellekt nicht vollkommener als die Sinne und so auch die intellektive

---

<sup>28</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 466 „Similiter, tunc ‚intelligere‘ non videtur propria perfectio ipsius intellectus, quia nihil videtur essentialiter ordinari ad illam operationem ad quam, sive ad cuius principium, se habet in potentia contradictionis sicut ad accidens per accidens, sicut ‚calefacere‘ non videtur propria perfectio ligni, ex quo lignum se habet ad calorem sicut ad accidens per accidens; sed ita se haberet intellectus, secundum illam opinionem, ad speciem intelligibilem quae esset principium intellectionis; ergo etc.“

<sup>29</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 428-429. „Ex hoc sequitur quod nihil in intellectiva – et hoc ut intellectiva comprehendit agentem et possibilem – habebit aliquo modo rationem activi, sive ut agentis sive ut rationis agendi, respectu cuiuscumque intellectionis sive respectu obieci intellectionis, et ita tantum phantasma effective se habet ad intellectionem; vel si sit ibi efficientia alia, per quam fiat irradiatio vel illustratio super phantasmata, illa efficientia erit praecise ipsius Dei, qui creavit tale lumen in intellectu possibili; nihil ergo aliud a Deo active se habet respectu intellectionis cuiuscumque nisi phantasma tantum. Hoc videtur inconveniens, quia vilificat valde naturam animae. Nullam enim perfectionem videtur phantasma posse causare in intellectu excedentem nobilitatem eius, quia effectus non excedit suam causam, sed deficit ab ea, specialiter effectus aequivocus. Ergo nihil causatur praecise a phantasmate in intellectu, sicut ponit ista opinio. Omnis enim intellectio, aut est perfectior phantasmate, aut nulla erit in homine.“  
*Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 336 „Praeterea, si phantasmata faciant omnes actus intellectus, et intellectus nullum elicit, igitur forma intellectiva erit imperfectior quam alia forma, quia formam agere et actum suum elicere, hoc est perfectionis. Absit autem ut tantum vilificemus naturam intellectivam; non enim essemus perfectiores quam asini secundum istam opinionem.“

## Die Ursache der Erkenntnis

Erkenntnis nicht vollkommener als die Sinneserkenntnis. Eine solche These hätte verheerende philosophische und auch theologische Folgen, denn dann würde man ausdrücklich den Menschen anderen Sinneswesen gleichsetzen müssen. Wenn der Intellekt und so auch die intellektive Erkenntnis vollkommener als die Sinnen und die Sinneserkenntnis sein sollen, muss der Intellekt aktiv seine eigenen Tätigkeiten bewirken können.<sup>30</sup> Die Vollkommenheit der intellektiven Erkenntnis aufgrund ihrer Immaterialität deutet andererseits darauf hin, dass das Objekt oder das Phantasma nicht Ursache derselben sein können, und es daher der Intellekt sein muss: Keine Ursache kann nämlich etwas hervorbringen, dass vollkommener ist als sie selbst.<sup>31</sup>

Außerdem wäre eine solche Theorie, die dem Intellekt jegliche Aktivität abspricht, deshalb problematisch, weil alle schöpferischen Tätigkeiten des Intellekts unmöglich wären, nämlich alle Tätigkeiten, deren Produkt keine direkte Entsprechung in der Außenwelt hat. Diese Tätigkeiten können natürlich nicht von den Dingen in der Außenwelt hervorgebracht werden, denn ihre Objekte existieren nicht in der Außenwelt, oder nicht so, wie sie in der Erkenntnis gegenwärtig

---

<sup>30</sup> *Lect. I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 333* „Praeterea, hoc arguitur de actu discursivo intellectus: quomodo enim phantasmata faciunt ad actum discursivum? Nam phantastica virtus, licet secundum Avicennam sit collativa intentionum individualium componendo eas, ut componendo intentionem auri et montis, non tamen est collativa secundum collationem discursivam. Si enim hoc posset facere potentia sensitiva, numquam philosophi essent moti ad ponendum intellectum. Unde non videtur possibile quod virtuti phantasticae nunc occurrat maior et postea minor, ex quibus concludit conclusionem. Igitur actus discurrendi erit ab intellectu effective, et sic propositum habetur.“

<sup>31</sup> *Lect. I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 337* „[...] effectus univocus alicuius causae est aequalis perfectionis in specie cum sua causa; sed effectus aequivocus, cum non sit perfectior sua causa, erit imperfectior; [...]“; *Coll. q. 7 n. 1* „[...] sed effectus nobilior et perfectior est semper ab agente nobiliori, et magis activo producente secundum ultimum potentiae suae [...]“

## 4. Kapitel

tig sind. In diesen Erkenntnistätigkeiten ist eine aktive ursächliche Beteiligung des Intellekts unbedingt notwendig. Durch diese Tätigkeiten bringt der Intellekt etwas Neues hervor.<sup>32</sup> Der Realitätsbezug erfolgt nur indirekter Weise, nämlich durch andere Begriffe oder Erkenntnistätigkeiten. Dies ist der Fall der *secundae intentiones*, der gedanklichen Beziehungen<sup>33</sup> und auch der reflexiven Erkenntnisakte.<sup>34</sup> Sie stellen spezifische Tätigkeiten des Intellekts dar. In den zweiten Intentionen bezieht sich der Intellekt nur durch andere Begriffe auf die Wirklichkeit. Bei den gedanklichen Beziehungen entsteht der Bezug auf die Realität nur über Urteile oder Begriffe des Intellekts. Im Fall der reflexiven Akte erfolgt der Realitätsbezug nur über einen auf die Außenwelt bezogenen Erkenntnisakt. Das unmittelbare Objekt dieser drei Tätigkeiten des Intellekts ist aber etwas dem Intellekt Immanentes: bestimmte Begriffe oder bestimmte intellektuelle Tätigkeiten.

---

<sup>32</sup> *Quodl.* 15 n. 2 „Intellectio aliqua in nobis est nova, ut experitur quilibet [...]“

<sup>33</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 441. „Item, quinto, quomodo causabuntur intentiones logicae vel relationes rationis? Si enim phantasma causat omnem intellectionem, quaecumque intentio causata ab eo erit realis, quia illa dicitur ‚intentio realis‘ quae immediate causatur a re, vel a specie repraesentante rem in se. Ergo nulla intellectio causabit intentiones logicas vel relationes rationis, quia intellectus nullo actu suo poterit conferre obiectum ad aliud, quae collatio causat relationem rationis vel intentionem secundam in obiecto.“

<sup>34</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 335. „Praeterea, quaero quid faciet reflexionem intellectus super actus suos? Si autem phantasma ex hoc quod causat actum rectum intellectus, causet actum reflexum, tunc intellectus si semel reflectatur, semper reflectitur, cum reflexio sequitur actum rectum. Secundum hoc oportet igitur dicere quod actus reflectendi sit effective ab intellectu.“



## Die Ursache der Erkenntnis

Nach Duns Scotus ist die Tätigkeit des Intellekts eine *actio*, also eine immanente Tätigkeit.<sup>35</sup> Dies vertritt Scotus in Anlehnung an Aristoteles.<sup>36</sup> Aristoteles unterscheidet in der hier referierten Passage des neunten Buches der *Metaphysik* zwischen zwei Formen von Akten, Aristoteles bezeichnet sie als Bewegungen (κίνησις), und Akte oder Handlungen (πρᾶξις) im eigentlichen Sinne.<sup>37</sup> Die ersten Tätigkeiten haben das Ziel außerhalb der Tätigkeit selbst, sie bezwecken etwas, dass erreicht wird, wenn die Tätigkeit vollendet und so auch abgeschlossen wird. Dies bedeutet, dass das Ziel (τέλος) und die Tätigkeit nicht zeitgleich bestehen können, so hat auch die Tätigkeit eine Grenze (πέρας). Eine große Vielfalt von alltäglichen Tätigkeiten des Menschen, sowie Kunst, Technik und auch eine zahlreiche Menge von natürlichen Prozessen gehören dieser Art von Tätigkeiten an: Ein gutes Beispiel dafür ist die Baukunst, die Aristoteles in diesem Kapitel der *Metaphysik* erwähnt. Solange es gebaut wird, steht das Haus

---

<sup>35</sup> *Quodl.* 15 n. 24 „[...] concedo, quod intellectio, quae dicitur actio, id est, operatio, est actio immanens simpliciter in potentia operante, sed actio illa de genere actionis, quae terminatur ad illam operationem, aliqua quidem est immanens, non solum in eodem supposito, sed etiam in parte intellectiva, et secundum unum modum dicendi in tertio articulo, est immanens in eodem intellectu possibili [...]“

<sup>36</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 436 „Item, secundo, ‚intellectio‘ secundum Philosophum est actio immanens.“

<sup>37</sup> Aristoteles, *Met.* IX 6, 1048b28-35 „Von diesen Dingen muss man also die einen als Bewegung, die anderen als wirkliche Tätigkeiten (Wirklichkeiten) bezeichnen. Jede Bewegung ist nämlich unvollendet, z.B. Abmagerung, Lernen, Gehen, Bauen. Dieses sind Bewegungen, und zwar unvollendete; denn einer kann nicht zugleich gehen und gegangen sein, oder bauen und gebaut haben, oder werden und geworden sein, oder sowohl bewegt werden auch auch bewegt worden sein, sondern ein anderes bewegt und ein anderes hat bewegt. Dagegen kann dasselbe Wesen zugleich sehen und gesehen haben, zugleich denken und gedacht haben. Einen Vorgang von dieser Art nenne ich wirkliche Tätigkeit (Wirklichkeit), einen, von jener Art Bewegung.“

## 4. Kapitel

noch nicht, wenn aber das Haus fertig dasteht, wird nicht mehr an ihm gearbeitet. Diese Art von Tätigkeiten ist unvollkommener als die andere Art von Tätigkeiten, die Aristoteles in der *Metaphysik* beschreibt. Die zweite Art von Tätigkeiten sind diejenigen, bei denen das Ziel in der Tätigkeit selbst besteht. Man kann sehen, einfach um zu sehen, sowie erkennen, einfach um zu erkennen: Hier wird nichts Weiteres beabsichtigt als die Tätigkeit selbst – das Sehen oder das Erkennen an sich. Der Wert der Erkenntnis liegt nicht in ihrer praktischen Anwendung, und diese praktische Anwendung ist auch nicht der natürliche Zweck der Erkenntnis an sich. In diesen Tätigkeiten existieren dann das Ziel und die Tätigkeit gleichzeitig, und die Tätigkeit hört nicht auf, wenn das Ziel erreicht wurde. Wie Aristoteles selbst sagt: Man sieht und hat schon gesehen und sieht weiterhin.<sup>38</sup> Aristoteles erwähnt in diesem Kontext explizit die Erkenntnis (*voeiv*) oder das Denken (*θεορεiv/φρονεiv*) als eine vollkommene Tätigkeit (*πρᾶξις τελεία*).<sup>39</sup>

Das entscheidende Kriterium für die Bezeichnung der Erkenntnis als eine *actio* ist nach Scotus ihre Immanenz.<sup>40</sup> Die Erkenntnis, die vom Intellekt erzeugt wird, bleibt im Erkennenden selbst. Aus dem immanenten Charakter der Erkenntnis als Tätigkeit ergibt sich die natürliche Schlussfolgerung, dass der Intellekt Ursache der Erkenntnis sein muss.

Noch dazu ist die Möglichkeit des Irrtums in der Erkenntnis auch ein Beweis der Ursächlichkeit des Intellekts im Erkenntnisprozess. Wenn das Objekt allein die Ursache der Erkenntnis wäre, wäre keine Falschheit in der Erkenntnis

---

<sup>38</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* IX 6, 1048b23-24.

<sup>39</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* IX 6, 1048b23, 34 und *Met.* IX 8, 1050a35.

<sup>40</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 76-77.

## Die Ursache der Erkenntnis

möglich.<sup>41</sup> Das Objekt, insofern es eine natürliche Ursache ist, könnte nur etwas ihm Gleichförmiges bewirken, d.h. dass das Objekt im Intellekt nur etwas bewirken kann, das ihm entspricht und das daher wahr wäre. In so einer Erkenntnis-konzeption gibt es keinen Raum für Irrtum und Falschheit. Allerdings ist der Irrtum eine alltägliche menschliche Erfahrung, die unter solchen Umständen erklärungsbedürftig bleiben würde. Wenn die Verursachung eines Irrtums in der Erkenntnis auf das Phantasma — oder im Allgemeinen auf das Objekt — zurückgeführt würde, hätten wir, das gegenteilige Problem, nämlich dass das Phantasma bzw. dieses konkrete Phantasma keine wahre Erkenntnis hervorrufen könnte.

Zum Schluss erwähne ich hier ein letztes Argumente Scotus', das die aktive Rolle des Intellekts in der Erkenntnis notwendig machen soll: Wenn der Intellekt bloß passiv wäre, wäre der Habitus überflüssig, weil er keine Tätigkeit des Vermögens

---

<sup>41</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 435.* „Fiunt autem et alia argumenta contra eos. Primo sic: si phantasma causat omnem intellectionem effective, et causa naturalis nihil agit nisi secundum naturam illam qua est in actu, phantasma numquam causabit aliquam actionem in intellectu nisi conformem phantasmati, et ita numquam causabit compositionem falsam, repugnantem rationibus extremorum quorum phantasmata sunt in virtute phantastica; aut si quodammodo potest, sicut respondent ‚per unum oppositorum cognitum posse suum oppositum cognosci‘, hoc non est nisi quia per unam compositionem veram potest cognoscere oppositam esse falsam; sed numquid illud phantasma causabit aliquam intellectionem falsam tamquam veram, vel e converso? – Et si dicas quod phantasma falso repraesentat obiecta, ideo causat intellectionem falsam in intellectu, – sequitur quod idem phantasma manens numquam potest causare assensum oppositum, et ita non poterit intellectus eadem complexionem apprehendere nunc ut veram, nunc ut falsam.“

## 4. Kapitel

vervollkommen könnte.<sup>42</sup> Dieses Argument basiert auf dem aristotelischen Verständnis von Habitus. Der Habitus ist eine Vollkommenheit des Vermögens, der durch wiederholt verrichtete Akte entsteht.<sup>43</sup> Der Habitus vervollkommenet das Vermögen dadurch, dass er dem Vermögen die Verrichtung seiner eigenen Akte erleichtert und so seine Fähigkeit steigert. Wenn der Intellekt nicht aktiv wäre, könnte kein Habitus des Intellekts entstehen. Andererseits würde dieser, wenn er entstehen würde, nicht den Intellekt vervollkommen, sondern das Vermögen, dessen Akte zur Entstehung des Habitus geführt haben.

Außer diesen spezifischen Argumenten für die Ursächlichkeit des Intellekts im Erkenntnisprozess vertritt Scotus, dass die Tatsache, dass der Intellekt wesentlich zur Natur der Erkenntnis selbst gehört, seine ursächliche Beteiligung an derselben einschließt. Aufgrund ihrer Notwendigkeit spricht Scotus dem Intellekt eine ursächliche Rolle zu. Aber dies gilt nicht allein für den Intellekt, sondern auch für das Objekt. Darin besteht das entscheidende Argument für die Ablehnung aller ursächlichen Modelle, die die Vollbringung des Erkenntnisaktes einer einzigen Ursache, sei es das Objekt

---

<sup>42</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 439 „Item, tertio, habitus non ponitur praecise ad patiendum, et maxime in passivo summe disposito ad formam. Non enim oportet illud facilitari ad recipiendum quod in se est summe dispositum ad recipiendum. Sed intellectus est summe dispositus ad quamcumque intellectionem, quia nihil habet contrarium; ergo non oporteret ponere aliquem habitum in intellectu, si praecise esset passivus respectu intellectionis. – Probatur prima propositio, quia habitus est ‚quo utimus cum volumus‘, et habitus ‚habentem perficit et opus eius bonum reddit‘ etc., II *Ethicorum*. Omnia ista attribuunt aliquam activitatem habitui.“

<sup>43</sup> Vgl. Aristoteles, *EN* II 1, 1103b22

## Die Ursache der Erkenntnis

oder das Subjekt derselben, zuschreiben:<sup>44</sup> Die Erkenntnis ist sowohl von einem Intellekt als auch von einem Objekt, man kann nur von Erkenntnis sprechen, wenn ein Objekt und ein Subjekt beteiligt sind, weil beide für ihre Existenz und Entstehung wesentlich sind. Scotus kann an keine andere Form von Beteiligung dieser Prinzipien im Erkenntnisprozess denken, die ihrer Notwendigkeit und ihrem wesentlichen Charakter für die Erkenntnis gerecht würde, als eine ursächliche Beteiligung derselben. In diesem Sinne schließt er die Bezeichnung eines dieser Prinzipien als notwendige Bedingung (*conditio sine qua non*) ausdrücklich aus.<sup>45</sup> Scotus kommt so durch die Betrachtung der Natur der Erkenntnis selbst zu dem Schluss, dass keins von diesen Prinzipien allein hinreichend für die Entstehung von Erkenntnis sein kann, sondern dass beide Prinzipien dafür notwendig sind. Dieses Verständnis des Ursprungs der Erkenntnis ist ein besonderes Merkmal der scotischen Erkenntnistheorie.

Aber bevor wir unsere Aufmerksamkeit auf das Objekt als Ursache der Erkenntnis und die scotische Argumentation für seine ursächliche Beteiligung am Erkenntnisprozess richten, sollten wir betrachten, wie Scotus diese ursächliche Rolle des Intellekts konzipiert und welche Art von Ursache der Intellekt ist.

---

<sup>44</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 487-489* „[...] oportet concurrere animam et obiectum praesens, et hoc in specie intelligibili [...]. Istius intellectionis non est tota causa activa obiectum, nec in se nec in sua specie [...]. Nec tota causa intellectionis est anima intellectiva, vel aliquid eius formaliter [...]“

<sup>45</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 415* „Per hoc improbatur diversi modi tenendi ponentium istam opinionem. Si enim ponatur obiectum necessarium in ratione causae ‚sine qua non‘, vel in ratione termini vel in ratione excitantis, – si non detur sibi aliqua ‚per se causalitas‘ (cum anima semper sit in se perfecta et passo approximata), nec aliquod impedimentum de novo, remotum, quomodo salvabitur quod ipsum necessario requiritur, nisi ponendo quinque genera causarum?“

## 4. Kapitel

Duns Scotus betrachtet den gesamten Intellekt als Ursache der Erkenntnis und schreibt ihm dazu eine aktive Rolle in allen Erkenntnistätigkeiten zu. Für die Notwendigkeit einer gewissen Aktivität des gesamten Intellekts in all seinen Tätigkeiten argumentiert Scotus, indem er auf drei Schwierigkeiten der Gegentheorie hinweist. Mit diesen Argumenten beabsichtigt Scotus, sowohl die Theorien, welche dem Intellekt insgesamt jegliche Aktivität im Erkenntnisprozess absprechen, als auch die Theorien, welche eine solche Aktivität nur im Bezug auf bestimmte Tätigkeiten innerhalb des Erkenntnisprozesses leugnen, zu widerlegen. So wird die Notwendigkeit gezeigt, dass der Intellekt sich innerhalb des Erkenntnisprozesses aktiv beteiligt und dies in jedem Schritt des Prozesses und bezüglich jeder Erkenntnistätigkeit. Dies schließt allerdings die Möglichkeit der Wirkung anderer Ursachen im Erkenntnisprozess nicht aus, sondern deutet lediglich auf die Notwendigkeit der ursächlichen Beteiligung des Intellekts hin.

Der Intellekt ist bezüglich all seiner Tätigkeiten aktiv, sowohl der höheren, als auch der niederen. Das bedeutet, dass der Intellekt nicht nur in Bezug auf das Urteilen und auf das schlussfolgernde Denken, sondern auch in Bezug auf die Begriffsbildung aktiv ist. Dafür bringt Scotus ein Argument, das auf den ontologischen Vollkommenheitsstufen beruht. So muss gesagt werden, dass der Intellekt bezüglich seiner eigenen Tätigkeit aktiv sein muss, wenn niedere Vermögen es sind. Was bezüglich unterschiedlicher Vermögen gilt, gilt auch innerhalb eines Vermögens selbst bezüglich seiner Tätigkeiten. Wenn ein Vermögen zu höheren Tätigkeiten fähig ist, muss es auch zu den niederen Tätigkeiten fähig sein. Wenn der Intellekt bspw. bezüglich des Urteils tätig ist, das eine vollkommenere Tätigkeit ist, muss er auch bezüglich der

## Die Ursache der Erkenntnis

Abstraktion tätig und aktiv sein.<sup>46</sup> Die aktive Tätigkeit des Intellekts in Bezug auf die höheren Tätigkeiten, wie das Urteilen, offenbart eine höhere Vollkommenheit des Vermögens selbst, die durch das Absprechen einer niederen Tätigkeit, wie die Abstraktion, verleugnet würde. Bezüglich der Urteile und der Schlussfolgerung ist kaum ein Philosoph des Mittelalters dazu bereit, die Aktivität des Intellekts zu bestreiten. In den Urteilen und Schlussfolgerungen ist die Aktivität des Intellekts beinahe evident, weil es nicht Dinge sind, die in der Wirklichkeit so gegeben, wie sie im Intellekt vorhanden sind. Der Intellekt trennt und verbindet Begriffe oder Urteile, meistens mit der Absicht in der Realität gegebene Verhältnisse auszudrücken. Dass diese Urteile falsch sein können, also dass der Mensch seine beabsichtigten Entsprechung der Wirklichkeit verfehlen kann, zeugt auch dafür, dass die Urteile oder die Schlussfolgerungen ihren Ursprung im menschlichen Intellekt haben. Dasselbe Prinzip gilt auch für die konfuse und distinkte Erkenntnis: Wenn der Intellekt an der Verursachung eines distinkten Erkenntnisaktes beteiligt ist, muss er es auch an der Verursachung des konfusen Erkenntnisaktes sein, der unvollkommener ist.

Scotus kritisiert hiermit jene Philosophen seiner Zeit, die dem Intellekt hinsichtlich seiner Tätigkeit manchmal eine aktive (in Bezug auf die Urteils- und Schlussfolgerungsbildung) manchmal eine passive (in Bezug auf die Begriffsbildung)

---

<sup>46</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 452* „Si virtute sui, non videtur rationabile quod aliqua causa possit esse activa respectu perfectioris in aliqua specie, et nullo modo possit esse activa respectu imperfectionis eiusdem rationis; intellectio autem confusa et distincta ‚albi‘ videntur esse intellectiones eiusdem rationis, quia eiusdem obiecti; ergo videtur inconueniens quod intellectus possit esse de se causativus respectu secundae intellectionis, quae est perfectior, et non respectu primae.“

## 4. Kapitel

Rolle zuweisen.<sup>47</sup> Eine solche Meinung finden wir bei Thomas von Aquin, der vertritt, dass in der Ähnlichkeit des Objektes, die der Intellekt hat, nichts dem Intellekt Eigentümliches ist, und er sich daher bzgl. ihrer nicht irren kann, und sagt, dass der Intellekt passiv ist, insofern er eine solche Ähnlichkeit in sich aufnimmt.<sup>48</sup> Daher ist er auch der Meinung, dass wir nicht von Wahrheit im eigentlichen Sinne bei der *apprehensio simplex*, also vor der Bildung eines Urteils, sprechen können, weil nichts dem Intellekt Eigentümliches da ist, das mit dem

---

<sup>47</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 450 „Tertia opinio ponit quod intelligibile ut simpliciter praesens intellectui, non per speciem intelligibilem sed per phantasma ut illustratur intellectui agente, sic simpliciter praesens est intellectui possibili ut in memoria, et ut immutat ad actum intelligendi, est ibi ut in intelligentia, cuius notitia terminatur in ipsum obiectum; et quantum ad ista duo, intellectus passivus est, et videlicet in quantum est memoria, habens obiectum simpliciter praesens, et in quantum intelligentia est, ab obiecto sic praesente mota ad primum actum intelligendi. Sed intellectus, factus in actu primo, naturali acumine potest suffodere et discurrere in unoquoque ‚quid sit‘, componendo et dividendo differentias convenientes cum diviso, et sic inquirere ‚quid sit‘ respectu intellectus ‚simplicis‘, et ‚propter quid‘ respectu complexi, ut respectu conclusionis scibilis; et in isto discursu intellectus in quantum discurret est activus, in quantum tamen concipit est passivus“

<sup>48</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate* q. 8 a. 1 ad. 14 „Ad decimumquartum dicendum quod iudicium non est actio quae egrediatur ab agente in rem exteriorem quae per eam transmutetur, sed est operatio quaedam in ipso iudicante consistens ut perfectio ipsius. Et ideo non oportet quod id de quo iudicat intellectus vel sensus sit ut passum, quamvis per modum passi significetur; immo magis sensibile et intelligibile, de quo est iudicium, se habet ad intellectum et sensum ut agens in quantum sentire vel intelligere pati quoddam est.“



## Die Ursache der Erkenntnis

Realen verglichen werden könnte und es daher auch in dem Sinne kein der Wirklichkeit Adäquates gibt.<sup>49</sup>

Diese Position ist aber laut der scotischen Kritik deshalb nicht konsequent, weil ein höherer Vollkommenheitsgrad immer die niedrigeren Vollkommenheitsgrade mit einschließt. So inkludiert die intellektive Seele auch die sensitive und die vegetative Seele. Dies gilt aber nicht nur für die ontologischen Strukturen, sondern auch für die funktionale Betrachtung dieser Strukturen. Diese Überlegungen führen zu dem Schluss, dass der Intellekt keine Urteile oder Schlussfolgerungen bilden könnte, wenn er in Bezug auf die Abstraktion bloß passiv wäre.<sup>50</sup>

Wenn Scotus vom Intellekt als aktivem Vermögen spricht, meint er den gesamten Intellekt. Im Intellekt sind zwei

---

<sup>49</sup> Thomas von Aquin, *De veritate* q. 1 a. 3 co. „[...] Intellectus autem formans quidditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividensis; unde dicit etiam philosophus in VI *Metaph.* quod compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus [...]“. Mehr zur Erkenntnislehre von Thomas von Aquin siehe: E. Rolfes, *Die Philosophie von Thomas von Aquin*, Leipzig, Meiner, 1920.

<sup>50</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 440 „Item, quarto, quomodo intellectus discurreret, syllogizando et arguendo, si phantasma causet omnem intellectionem? Non enim videtur intelligibile quomodo phantasmata occurrentia causant omnem discursum.“

## 4. Kapitel

Tätigkeiten oder Vermögen vorhanden,<sup>51</sup> die sich aber nicht dem Subjekt nach unterscheiden, d.h. sie sind keine unterschiedlichen Vermögen im strikten Sinne, sondern vielmehr Tätigkeiten eines einzigen Vermögens, nämlich des Erkenntnisvermögens oder des Intellekts. Diese beiden Funktionen des Intellekts sind der tätige und der mögliche Intellekt. Diese zwei Prinzipien der Erkenntnis bilden eine einzige einfache Natur. Aus diesem Grund spricht Pasnau, von einer vielmehr formalen als realen Unterscheidung zwischen möglichem und tätigem Intellekt, die eine Unterscheidung der Funktionen beinhaltet.<sup>52</sup> Da sie keine unterschiedlichen Vermögen dem Subjekt nach sind, kann keins von ihnen etwas im anderen bewirken.<sup>53</sup> Beide Tätigkeiten sind aber gewisser-

---

<sup>51</sup> *Quodl.* 15 n. 15 „Praeterea tertio, si intellectus agens esset per se activus ad intellectionem actualem, pari ratione ubicumque poneretur potentiam esse activam ad propriam operationem, et cum hoc etiam potentiam receptivam talis operationis, ibi esset distinguere potentiam agentem, et possibilem: utpote voluntatem agentem, et voluntatem possibilem, secundum communem opinionem quae ponit voluntatem activam, et etiam receptivam volitionis; et similiter si sensus ponatur activus, propter hoc forte, quod sensatio videtur nobilior ipso obiecto sensibili extra, esset distinguendum de sensu agente, et possibili. Cum igitur Philosophus istam distinctionem de agente, et possibili nusquam ponat ibi, nisi in intellectu, sequitur quod ista differentia non est propter illa, quae communiter inveniuntur in aliis potentiis, et ita non propter agere et recipere actionem.“

<sup>52</sup> Vgl. R. Pasnau, *Cognition*, in: T. Williams (Hrsg.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge, 2003, S. 285-311, S. 286

<sup>53</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 329 „Praeterea, arguo sic: secundum istam opinionem intellectus agens nihil efficit in intellectu possibili, quia non distinguitur ab eo subiecto [...]“

## Die Ursache der Erkenntnis

maßen aktiv.<sup>54</sup> Der gesamte Intellekt ist in Bezug auf die Erkenntnis aktiv, die seine eigentümliche Tätigkeit ist. Dies bedeutet, dass auch der mögliche Intellekt eine gewisse Aktivität innerhalb des Erkenntnisprozesses besitzt. Der mögliche Intellekt verursacht die Erkenntnis, wenn auch nur *per accidens*.<sup>55</sup>

Der Intellekt ist nach Scotus außerdem ein äquivokes Vermögen. Die Aufteilung der Vermögen in univoke und äquivoke Vermögen gründet auf den unterschiedlichen Wirkungen. Die univoken Vermögen, sind diejenigen, deren Wirkung derselben *ratio* wie die wirkende Form ist. Die äquivoken Vermögen sind dann die Vermögen, bei denen die bewirkte und die wirkende Form sich der *ratio* nach

---

<sup>54</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 513. „Cum probatur quod ‚possibilis‘ non potest habere causalitatem aliquam, quia ‚nihil idem agit in se‘, – respondeo quod illa propositio non est vera nisi de agente univoco, nec illa probatio eius quod ‚tunc idem esset in actu et in potentia‘ concludit nisi quando agens agit univoce, hoc est inducit in passum formam eiusdem rationis cum illa per quam agit [...]“

<sup>55</sup> *Quodl.* 15 n. 20 „Sed quod ad alium actum memoriae, qui est gignere notitiam actualem, patet quod hoc competit adhuc intellectui possibili per accidens: quia quando forma activa inest alicui subiecto, actio secundum illam formam per accidens competit eidem sicut lignum per accidens calefacit: nunc autem illud quod obiectum active se habet ad gignendum intellectionem est forma intellectus possibilis; igitur intellectus possibilis saltem per accidens gignit.“

## 4. Kapitel

unterscheiden.<sup>56</sup> Ein Beispiel eines univoken Vermögens ist das Feuer. Die definitorische Charakteristik des Feuers ist die Hitze und was es verursacht, also seine Wirkung ist durch dieselbe *ratio* bestimmt, also die Hitze. Im Fall des Intellekts ist es aber unterschiedlich, weil die Erkenntnis nicht dieselbe *ratio* hat, wie der Intellekt. Er ist dazu fähig, auch unterschiedliche Wirkungen hervorzubringen.

Außerdem spielt der immanente Charakter der Erkenntnis auch eine wichtige Rolle. Die Konzeption der Erkenntnis als einer immanenten Tätigkeit, was in der scotischen Argumentation deutlich wurde hat zur Folge, dass das Erkennen selbst der Terminus der Erkenntnistätigkeit ist<sup>57</sup> und nicht eine Entität, die durch diese hervorgebracht wird. Dies ist so, auch wenn im Erkenntnisprozess tatsächlich Entitäten hervorgebracht

---

<sup>56</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 513.* „Cum probatur quod ‚possibilis‘ non potest habere causalitatem aliquam, quia ‚nihil idem agit in se‘, – respondeo quod illa propositio non est vera nisi de agente univoco, nec illa probatio eius quod ‚tunc idem esset in actu et in potentia‘ concludit nisi quando agens agit univoce, hoc est inducit in passum formam eiusdem rationis cum illa per quam agit; si enim sic aliquid ageret in se, ergo haberet simul ‚formam eiusdem rationis ad quam movetur‘, et dum movetur ad illam, careret illa; ergo simul haberet illam et non haberet, – saltem hoc sequitur de duabus formis eiusdem speciei, vel de eadem. In agentibus autem aequivoce, id est in illis agentibus quae non agunt per formas eiusdem rationis cum illa ad quam agunt, propositio illa quod ‚nihil movet se‘ non habet necessitatem, nec probatio eius quod ‚aliquid sit in potentia et in actu respectu eiusdem‘ aliquid concludit: non enim ibi agens est tale formaliter in actu quale passum est formaliter in potentia, sed agens est virtualiter tale in actu quale formaliter est passum in potentia; et quod ‚idem‘ sit virtualiter tale in actu et formaliter tale in potentia, nulla est contradictio.“

<sup>57</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 543.* „Cum post arguitur de illa similitudine, quod sit ‚ratio tam faciendi quam agendi‘, dico quod in faciente bene forma est ratio faciendi, in qua faciens assimilatur sibi factum, sed in actione nihil est productum nisi ipsa actio: actio enim est ultimum terminus, nec habet alium terminum; et ideo non oportet quod in agente ‚ratio agendi‘ sit in quo assimilatur producens alicui alteri productum, vel agens obiecto circa quod agit, quia illud sibi non assimilatur.“

## Die Ursache der Erkenntnis

werden. Dies bedeutet, dass man zwischen der Hervorbringung bestimmter Entitäten und der Erkenntnis selbst unterscheiden muss. Die Erkenntnis kann keine Form von Produktion sein oder nicht auf einen Produktionsprozess reduziert werden,<sup>58</sup> soll sie eine *actio* nach dem aristotelischen Modell sein. Andernfalls wäre mit der Entstehung der entsprechenden Entitäten die Erkenntnis vollbracht und würde die Erkenntnistätigkeit dann aufhören. Das Ziel der Erkenntnis wäre dann auch die Entstehung solcher Entitäten und nicht die Erkenntnis selbst. Falls ein gewisser Prozess auch innerhalb der Erkenntnis stattfindet, wirft die These auf, dass die Erkenntnis eine *actio* ist, die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Erkenntnis selbst und dem Prozess, innerhalb dessen bestimmte Entitäten hervorgebracht werden.

Unabhängig davon, ob irgendein Prozess eine Rolle in der Erkenntnis spielt oder, ob *de facto* irgendwelche reale oder nicht reale Entitäten in diesem Prozess entstehen, ist es klar, dass der Intellekt seinerseits das aktive Prinzip der Erkenntnistätigkeit ist. Da das Objekt dem Intellekt innewohnt, kann man es im übertragenen Sinne auch als aktives Prinzip des Erkennens bezeichnen. Das Objekt ist Prinzip der dem Intellekt immanenten Tätigkeit des Erkennens, insofern dieses mit dem Intellekt verbunden ist und ihn formal bestimmt. Da das Objekt aufgrund seiner Einheit mit dem Intellekt als *ratio formalis* der Erkenntnis bezeichnet wird, können wir sagen,

---

<sup>58</sup> *Ord. I d. 27 q. 1-3 n. 55* „Nec etiam est aliquis terminus productus per intellectionem, quia intellectio non est actio productiva alicuius termini [...] Non est autem impossibile intelligere intellectionem in se, non intelligendo quod sit alicuius termini ut producti per ipsam.“

## 4. Kapitel

dass der Intellekt in erster Linie Prinzip und Grund der Erkenntnistätigkeit sein muss.<sup>59</sup>

Scotus wehrt sich gegen ein einfaches Verständnis des Erkenntnisprozesses, das mit den einfachen kausalen Vorgängen der materiellen Dinge vergleichbar wäre. Für Scotus ist die Hervorbringung des Erkenntnisaktes komplexer, und lässt sich nicht durch ein Modell eines aktiven und eines passiven Prinzips erklären, von denen das eine eine Tätigkeit ausführt und das andere diese erleidet, wie es in den Naturprozessen zu beobachten ist. Dieses einfache Modell ist nicht auf die Erkenntnis anwendbar, weder bzgl. des tätigen und des möglichen Intellekts, noch bezgl. des gesamten Intellekts und des Objekts, wie wir sehen können. Wenn wir diese Komplexität des Erkenntnisprozesses nicht berücksichtigen, können wir nicht die grundlegenden Fragen der Erkenntnistheorie beantworten: z.B. wie es möglich ist, dass der Mensch Fehler in der Erkenntnis begeht, dass er nicht erkennt, oder dass wir die Erkenntnisinhalte auf eine immaterielle Weise besitzen, dass das erkannte Feuer nicht brennt oder das erkannte Haus keinen Raum einnimmt oder kein Gewicht hat, etc. Dies impliziert aber auch, dass der Intellekt nicht schlechthin aktiv ist, sondern auch eine gewisse Passivität in sich trägt.

Wie die Passivität des Intellekts zu verstehen ist, wird jetzt ausgeführt. Im Erkenntnisprozess werden zwei akzidentelle Formen zustandegebracht: die *species intelligibilis* und der Erkenntnisakt. Diese beiden Formen werden im Intellekt aufgenommen. Aus diesem Grund vertritt Scotus, dass der

---

<sup>59</sup> Ord. II d. 3 p. 2 q. 1 n. 263 „Hic dicitur sic, quod licet in actione transeunte obiectum sit separatum ab agente, tamen in actione immanente oportet obiectum esse unitum ipsi operanti, – et ut unitum, est formalis ratio talis operationis immanentis, sicut species visionis in oculo; ex hoc ultra: cum essentia angeli sit de se unita intellectui suo, potest esse principium intellectionis, quae est operatio immanens.“

## Die Ursache der Erkenntnis

Intellekt auch gewisser Weise ein passives, ein erleidendes oder ein aufnehmendes Vermögen ist. Die Erkenntnis ist dann ein Erleiden, insofern die Form, die der Erkenntnisakt ist, im Intellekt formal aufgenommen wird.<sup>60</sup> Laut der Interpretation von Pini diesbezüglich ist bei Scotus eine Unterscheidung zwischen der Passivität eines Vermögens und seiner Aufnahmefähigkeit zu erkennen, denn das Objekt desselben ist nicht mit dem bewegenden Prinzip dieses Vermögens zu identifizieren, und dies ganz konkret im Fall der Erkenntnis, auch wenn das Gegenteil (dass bewegendes Prinzip und Objekt identisch sind) bei anderen Vermögen gewöhnlich der Fall ist: Das Objekt des Intellekts ist nicht das, was ihn zur Tätigkeit bewegt: Es handelt sich an dieser Stelle um unterschiedliche Beziehungen.<sup>61</sup> Daher muss gesagt werden, dass der Intellekt in der Erkenntnis nicht schlechthin passiv ist, sondern nur als passiv bezeichnet werden kann, insofern er die obengenannten Formen in sich aufnimmt.

---

<sup>60</sup> *Quodl.* 15 n. 12 „Ad secundum, Aristoteles videtur frequentius loqui pro activitate obiecti, et possibilitate potentiae. Cuius ratio est: quia communiter locutus est de potentiis animae, inquantum sunt illa, quibus formaliter possumus operari, puta de sensu, inquantum est, quo possumus formaliter sentire; et de intellectu, quo intelligere: sicut loquitur de anima, ut est illud, quo formaliter vivimus: nunc autem licet intellectus active causet intellectionem, non tamen dicitur intelligere inquantum causat: quia si Deus causaret illam eandem intellectionem, non tamen dicitur intelligere illa intellectione; sed intellectus ille, in quo causatur intellectio: igitur et modo intellectus dicitur intelligere, non quia causat, sed quia recipit intellectionem. Et sic verum est quod intelligere est quoddam pati: quia intellectum intelligere non est nisi ipsum recipere intellectionem. Ista autem auctoritas IX *Metaphysicae* si faciat pro activitate obiecti, vel non, patet ex quaestione de actu cognoscendi.“

<sup>61</sup> Vgl. G. Pini, *Can God create my thoughts?*, 2011, S. 46

## 4. Kapitel

Aufgrund dieser Aufnahme wird auch der Intellekt formal als Erkennender bezeichnet.<sup>62</sup> Der Intellekt ist ein erkennendes Vermögen nicht hauptsächlich, weil er den Erkenntnisakt verursacht, sondern, insofern er den Erkenntnisakt formal in sich aufnimmt, weil er den Erkenntnisakt besitzt. Das Wesen der Erkenntnis besteht in diesem Besitz einer Form im Intellekt. Diese Form wird im Intellekt auf reale, aber nicht materielle Weise im Intellekt aufgenommen.<sup>63</sup> Diese Aufnahme geschieht nach der Art des Aufnehmenden, also des Intellekts, nämlich auf immaterielle Weise.<sup>64</sup> Diese Feststellung widerspricht aber nicht der Tatsache der notwendigen ursächlichen Beteiligung des Intellekts im Erkenntnisprozess. Es handelt sich hier um die Antworten auf unterschiedliche Fragen: die erste Frage ist, welches das Wesen der Erkenntnis ist. Die zweite Frage ist die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis. Das Wesen der Erkenntnis weist auf eine aufnehmende Funktion des Intellekts hin, der Ursprung der Erkenntnis erfordert eine aktive Beteiligung des Intellekts im Erkenntnisprozess. Diese aufnehmende Funktion des Intellekts begründet die Bezeichnung desselben als *memoria* und als

---

<sup>62</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 537* „Formaliter autem intelligimus intellectu in quantum recipit intellectionem, quia si causet eam active, non tamen dico intelligere intellectu in quantum causat, sed in quantum habet intellectionem ut formam; habere enim qualitatem, est esse ‚quale‘, et ita intellectum habere intellectionem sive recipere – quod idem est – est ipsum esse intelligentem.“

<sup>63</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 550* „Ad primum ‚in oppositum‘: concedo quod anima ‚quia immaterialis‘ est receptiva cuiuscumque intellectionis (ipsa etiam est activa ‚cuiuscumque intellectionis obiecti alterius a se‘ ut causa partialis, – et activa ‚intellectionis de se‘ ut totalis causa, secundum Augustinum IX *De Trinitate* cap. ultimo, sed talem intellectionem non habemus pro statu isto), sed ex immaterialitate eius non sequitur quod ipsa sit totalis causa cuiuscumque intellectionis obiecti alterius ab ipsa.“

<sup>64</sup> *Coll. ox. q. 3 n. 11* „[...] receptum est in recipiente per modum recipientis, et non per modum recepti [...]“



## Die Ursache der Erkenntnis

*intelligentia*. Die Bezeichnung des Intellekts als Gedächtnis gehört zum Intellekt, insofern er die *species intelligibilis* in sich aufnimmt. Insofern der Intellekt den Erkenntnisakt aufnimmt, wird er als *intelligentia* bezeichnet.<sup>65</sup>

Auf der anderen Seite bedeutet die Ablehnung eines einfachen ursächlichen Modells nach einem aktiven und einem passiven Prinzip für die Erkenntnis, dass der Intellekt nicht alleinige Ursache der Erkenntnis sein kann. Deshalb wenden wir uns im Augenblick der Betrachtung des Objekts und seiner ursächlichen Rolle im Erkenntnisprozess zu.

### 3. DAS OBJEKT ALS URSACHE DER ERKENNTNIS

Da nun die Rolle des Intellekts im Erkenntnisprozess geklärt wurde, muss die Rolle des Objekts in demselben genauer bestimmt werden. Das Objekt ist genauso wichtig und notwendig für die Hervorbringung der Erkenntnis, wie der Intellekt. Diese Notwendigkeit des Objekts für die Hervorbringung eines Erkenntnisaktes schließt die Notwendigkeit der

---

<sup>65</sup> *Quodl.* 15 n. 17 „[...] Intellectus autem possibilis, quantum ad primam eius receptionem, qua scilicet, recipit actu intelligibile sibi praesens, dicitur memoria: et quantum ad secundam receptionem, scilicet actualis intellectionis, dicitur intelligentia.“

## 4. Kapitel

Gegenwart dieses Objektes vor dem Intellekt ein.<sup>66</sup> Diese Gegenwart kann auf zweierlei Weise erfolgen: Entweder ist das Objekt an sich real gegenwärtig oder das Objekt prägt seine Ähnlichkeit der Seele ein, sodass das Objekt als Repräsentiertes dem Intellekt gegenwärtig ist. Eine Einprägung seitens des Objekts ist daher zunächst nicht unbedingt notwendig.<sup>67</sup> Die Gegenwart des Objekts mittels eines repräsentierenden Mittels ist charakteristisch für die abstraktive Erkenntnis, weil in der abstraktiven Erkenntnis das Objekt an sich nicht auf einer dieser Art von Erkenntnis geeigneten Weise gegenwärtig sein kann. Pasnau legt die Notwendigkeit einer repräsentierten Gegenwart des Objekts für die abstraktive Erkenntnis dar, und stellt fest, dass das

---

<sup>66</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 523* „Ad propositum ergo: quia anima non semper est in actu respectu cuiuscumque intellectionis – cum tamen ipsa sit receptiva cuiuscumque intellectionis, et ipsa sit sibi approximata et non semper impeditur – concluditur ipsam non esse totalem causam activam, sed aliquid aliud; illud ‚aliud‘ concluditur esse obiectum, quia eo praesente sequitur effectus eo non praesente non potest haberi. Concluditur ergo primo causalitas aliqualis in obiecto; nec totalis, quia obiectum propter sui imperfectionem non potest habere in virtute sua totaliter intellectionem, propter suam perfectionem, et ideo concluditur quod cum obiecto requiritur aliqua alia causa activa partialis, – non autem aliqua alia ab intellectiva, quia ipsa concurrente cum obiecto est intellectio. Si igitur concluditur hic duas esse causas partiales activas, et in aliis multis quod nihil idem movet se, nec totaliter nec partialiter. Istud etiam quod habetur pro achille, non videtur multum efficax; hoc enim videtur esse cautela quaedam divertendo a parte opponentis ad patrem respondentis, quia propter defectum argumentorum induunt talem formam respondentium, ut respondentes faciant argumentum ad probandum necessarium, quod scilicet lignum non calefaciat se.“

<sup>67</sup> *Super II et III de anima q. 23 n. 11* „Item, potentia activa non requirit aliquid sibi impressum ad hoc quod eliciat actum. Et hoc patet inductive: in omni potentia activa est eius potentia simul, tam perfecta (quae non requirit nisi praesentiam diversorum obiectorum ad hoc quod determinetur ad agendum) quam potentia imperfecta (ut in calore). Igitur, cum intellectus eliciat actum intelligendi effective, sequitur quod non requiritur aliquid sibi impressum ad hoc quod intelligat.“

## Die Ursache der Erkenntnis

Objekt als Erkennbares gegenwärtig sein muss, damit es überhaupt Erkenntnis geben kann.<sup>68</sup> Eine solche Form von Gegenwart scheint für einen intellektuellen Akt besonders angemessen, der von der aktuellen Existenz und der Individualität des Objekts absieht.

Auf den ersten Blick scheint die notwendige Gegenwart des Objekts für die Erkenntnis nicht unbedingt die ursächliche Rolle desselben zu implizieren. Scotus selbst unterstreicht den Unterschied von Gegenwart und Ursache, die voneinander unabhängig sind.<sup>69</sup> Das Objekt könnte sich gegenüber dem Intellekt bloß passiv verhalten. So wäre das Objekt eine notwendige Bedingung der Erkenntnis aber keine Ursache derselben. Scotus scheint aber die notwendige Gegenwart des Objekts als einen Beweis für die Ursächlichkeit des Objekts einzuführen. Dies hängt damit zusammen, dass Scotus in diesem Kontext die Bezeichnung des Objekts als eine notwendige Bedingung der Erkenntnis ablehnt, die manche Denker seiner Zeit vertreten haben.<sup>70</sup> Scotus hält die Bezeichnung des Objekts als notwendige Bedingung für zu unpräzise. Die Vertreter einer solchen Theorie verwenden den Begriff „*conditio sine qua non*“ oder „*causa sine qua non*“, um dem Objekt die Rolle einer Ursache abzusprechen. Aber sie erklären nicht genau, was dies zu bedeuten hat. Welche Art

---

<sup>68</sup> Vgl. R. Pasnau, *Cognition*, 2003, S. 289.

<sup>69</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 392 „[...] Ideo obiectum potest esse praesens ut terminans licet non ut causa partialis actum eliciens, quod non esset si necessario esset terminans in quantum prius eliciebat ut causa partialis.“

<sup>70</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 415 „Per hoc improbatur diversi modi tenendi ponentium istam opinionem. Si enim ponatur obiectum necessarium in ratione causae ‚sine qua non‘, vel in ratione termini vel in ratione excitantis, – si non detur sibi aliqua ‚per se causalitas‘ (cum anima semper sit in se perfecta et passo approximata), nec aliquod impedimentum de novo, remotum, – quomodo salvabitur quod ipsum necessario requiritur, nisi ponendo quinquē genera causarum?“

## 4. Kapitel

von Prinzip oder Reiz soll eine notwendige Bedingung darstellen? Wenn dieses Prinzip notwendig sein soll, dann soll es auch etwas bewirken, denn sonst gäbe es keinen Unterschied, wenn die Bedingung erfüllt wäre. So wäre dieses Prinzip auch nicht notwendig. Scotus hat keine andere Erklärung, was eine notwendige Bedingung sein soll, als dass sie eine Ursache darstellt. Dies bedeutet, dass dem Objekt eine gewisse Ursächlichkeit zukommen soll.

Die Notwendigkeit des Objektes für die Erkenntnis gründet auf der Tatsache, dass der Mensch nicht stets erkennt.<sup>71</sup> Dies ist von Seiten des Intellekts nicht zu erklären, weil der Intellekt sich im Prinzip immer in Akt befindet. Da der Intellekt keine freie Ursache ist, kann er nicht entscheiden, ob er wirkt oder nicht wirkt, sondern er wirkt notwendigerweise.<sup>72</sup> Daher muss das Ausbleiben der Wirkung an einem anderen notwendigen Prinzip der Erkenntnis, nämlich am Objekt, liegen, das Ursache der Erkenntnis sein muss. Wenn dieses Prinzip keine Ursache wäre, wäre es nicht zu erklären, warum es so einen großen Einfluss auf die Entstehung des Aktes ausübt. Aus diesem Grund schließt die Annahme der notwendigen Gegenwart des Objekts zwingend seine Ursächlichkeit ein.

In der Erkenntnis gibt es eine gewisse Identität von Erkanntem und der Erkenntnis selbst, die auch dafür spricht, dass das

---

<sup>71</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 414 „Hoc arguitur ratione, quia quando duae causae priores ipsa re, scilicet efficiens et materia, sunt in se perfectae et approximatae et non impeditae, sequitur effectus vel potest sequi. Ergo si anima est totalis causa activa notitiae genitae – et ipsa est materia disposita sive subiectum susceptivum respectu eiusdem, et ipsa est semper actu sibi praesens – cum sit causa naturalis, semper erit ‚intellectio quaecumque‘ actualis in ea cuius ipsa est causa, et hoc cuius ipsa est causa de se, vel saltem aliqua in quam ipsa potissime potest“.

<sup>72</sup> *In Met.* IX q. 15 n. 36 „[...] Et sic intellectus cadit sub natura. Est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere, sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actus, non habet etiam illos in potestate sua: assentire et dissentire.“

## Die Ursache der Erkenntnis

Objekt eine aktive Rolle im Erkenntnisprozess einnimmt.<sup>73</sup> Scotus übernimmt hier von Aristoteles das Beispiel des Hörens und sagt, dass der Klang und das Hören derselbe Akt sind: Der Erkenntnisakt ist so gesehen eine passive Bewegung des Intellekts, die mit der aktiven Bewegung des Objekts zu identifizieren ist. Diese sind zwei Perspektiven, von denen aus man den Erkenntnisakt betrachten kann.

Hauptsächlich besteht die ganze Argumentation Scotus' für die Notwendigkeit einer ursächlichen Beteiligung des Objekts, auf die Schwierigkeiten hinzuweisen, die sich aus einer Konzeption der alleinigen Ursächlichkeit des Intellekts im Erkenntnisprozess ergeben. Die größte Schwierigkeit von der alleinigen Ursächlichkeit des Intellekts stammt von der Tatsache, dass der Intellekt an sich unbestimmt ist, fähig, alle möglichen Objekte zu erkennen. Die Bestimmung der Erkenntnisakte ist nicht durch die ursächliche Wirkung des Intellekts zu erklären, weil sie der Natur des Intellekts entgegengesetzt ist. In dieser Linie legt Scotus einige der Probleme dar, die sich aus der nicht ursächlichen Beteiligung des Objekts am Erkenntnisprozess ergeben würden.

Zunächst stellt Duns Scotus fest, dass die Akte sich durch ihre Objekte unterscheiden. Und die Unterscheidung der Akte findet nach einem aktiven Prinzip derselben statt. Der Intellekt kann kein Prinzip der Unterscheidung in der Erkenntnis sein, denn der Intellekt ist selbst ein unbestimmtes Vermögen: der Intellekt kann Akte ganz unterschiedlicher Art hervorbringen. Der Intellekt ist numerisch identisch bei jedem Akt, obwohl die Akte sehr vielfältig sind. Die Unterscheidung ist also nicht auf den Intellekt zurückzuführen. Wenn der Intellekt das einzige aktive Prinzip der Erkenntnis wäre, könnte man keine

---

<sup>73</sup> Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 402 „Confirmatur, quia ex II *De anima* ‚sensibilis et sensus est idem actus‘, puta ‚sonatio et auditio es idem actus‘. Ergo a simili, motio activa obiecti et motio passiva intellectus – quae est intellectio – est idem actus: ergo intellectio est ab obiecto“.

## 4. Kapitel

Erkenntnisakte und so auch keine Habitus oder Wissenschaften der Art nach unterscheiden.<sup>74</sup> Dies würde bedeuten, dass alle Wissenschaften eine wesentliche Einheit bilden müssten, dass es im Grunde nur eine einzige Wissenschaft geben könnte, was aber offensichtlich nicht der Fall ist. Bezüglich der Akte und ihrer Unterscheidung dem Objekt nach ist die Anwendung von Scotus auf die Vollkommenheit der Erkenntnis auch von entscheidender Bedeutung in der Argumentation, vor allem im Hinblick auf die Gottesschau im Himmelreich nach dem Tod. Wenn das Objekt keine ursächliche Rolle in der Erkenntnis spielen würde, würde auch die Vollkommenheit des Erkenntnisaktes allein vom Intellekt abhängen. Dies würde letzten Endes bedeuten, dass die Erkenntnis Gottes nicht unbedingt vollkommener als die Erkenntnis jeglichen Geschöpfes sein müsste (Scotus bringt das anschauliche Beispiel einer Fliege in diesem Kontext). Der Grad der Vollkommenheit des Erkenntnisaktes in einem solchen Fall würde allein von der Aufmerksamkeit oder der Anstrengung des Intellekts im Erkenntnisprozess abhängen.<sup>75</sup>

Nach Pini erweckt dieses Argument den Eindruck, dass das Objekt nicht wesentlich zum Erkenntnisakt gehört. Pini's Grund für diese These ist, dass das Objekt nur definitorisch für den

---

<sup>74</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 404* „Item, tertio: actiones distinguuntur penes distinctionem principiorum activorum. Si ergo intellectus, qui est indistinctus, sit principium activum omnis intellectionis, tunc omnes intellectiones essent eiusdem speciei, – et si omnes intellectiones, ergo et omnes habitus consequentes, et ita omnes scientiae“

<sup>75</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 491* „Tertio, quia nec esset simpliciter perfectior intellectio perfectioris intelligibilis, posito aequali conatu ex parte intellectus hic inde, quod non est verum, quia posita causa totali efficacius operante sequitur perfectior actio, – et ita si anima esset causa totalis, ubicumque ipsa ex parte sui perfectius ageret et ex maiore conatu, perfectiorem intellectionem produceret: et ita ‚intellectio Dei‘ non esset perfectior quam ‚intellectio muscae‘, quod est contra Philosophum – X *Ethicorum* – ponentem felicitatem in speculatione obiecti perfectissimi.“

## Die Ursache der Erkenntnis

Erkenntnisakt im Diesseits ist, wo wir die Erkenntnisakte nicht genau definieren können. Dies bedeutet, dass wir nicht prinzipiell des Objektes bedürfen, um einen Erkenntnisakt zu identifizieren, sondern nur bedingt, nur in diesem Leben. Man kann daher annehmen, dass wir im Jenseits die Erkenntnisakte unabhängig von ihren Objekten werden unterscheiden können.<sup>76</sup> Pini bezieht sich hier auf das *Quodl.* 13, in dem Scotus die These vertritt, dass der Erkenntnisakt in seinem Wesen keine relative Wirklichkeit darstellt.<sup>77</sup> Scotus ist aber in dieser Hinsicht sehr deutlich und vertritt mit Klarheit, dass der Erkenntnisakt nicht unabhängig vom Objekt zu betrachten ist, das wesentlich dazu gehört. Eine weitere Analyse des Erkenntnisprozesses und seiner unterschiedlichen Elemente kann uns im späteren Verlauf der Arbeit eine Antwort auf die Frage bieten, wie wir diese Passage der scotischen Texte deuten sollen.

Andererseits ist der Intellekt eine unbegrenzte Ursache, er ist auf jedes Seiende gerichtet, befindet sich in Potenz gegenüber

---

<sup>76</sup> Vgl. G. Pini, *Two models of thinking: Thomas Aquinas and John Duns Scotus*, in: G. Klima (Hrsg.), *Intentionality, Cognition and Mental Representation*, 2014, S. 81-103, S. 102.

<sup>77</sup> *Quodl.* 13 n. 24 „Ex his sequitur, quod actus cognoscendi, vel non est aliquid per se unum unius generis; vel non per se includit illa duo, quae probata sunt ibi concurrere. Videtur autem probatum in primo articulo, quod essentialiter includat absolutum, et praecipue in prima ratione: igitur videtur, quod actus talis non sit essentialiter relativus, sicut per se includens relationem.“

## 4. Kapitel

allen intelligiblen Formen.<sup>78</sup> In diesem Sinne beinhaltet der Intellekt virtuell alle seine Wirkungen. So ist auch die Aussage des Aristoteles zu verstehen, der sagt, dass „die Seele gewisser Weise alle Dinge ist“<sup>79</sup>. Dem Objekt kommt dann die Aufgabe im Erkenntnisprozess zu, den Erkenntnisakt zu bestimmen. Das Objekt gibt dem Erkenntnisakt einen konkreten Inhalt, so dass er tatsächlich Erkenntnis sein kann, denn es ist nicht mehr einfach Erkenntnis im Allgemeinen, sondern Erkenntnis von etwas, eines konkreten Dinges, eines konkreten Objektes, sei es in seiner Konkretheit, in seinem individuellen Charakter oder in seiner allgemeinen Bestimmung. Diese allgemeine Bestimmung ist aber auch konkret, besitzt einen besonderen Inhalt, der formal von einem anderen unterschieden werden kann. Auch in diesem Sinne ist das Objekt bzgl. der Wissenschaften von zentraler Bedeutung. Die Wissenschaft ist ein Habitus des Verstandes. Die unterschiedlichen Wissenschaften unterscheiden sich also nicht dem Verstand nach, sondern dem Objekt nach, mit dem sie sich beschäftigen. So ist es auch in einem Objekt die Gesamtheit einer bestimmten Wissenschaft in Potenz vorhanden.<sup>80</sup>

Die notwendige Ursächlichkeit des Objekts im Erkenntnisprozess, die durch diese Argumentation festgestellt wurde, wirkt

---

<sup>78</sup> *Lect. I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 363* „Item, sequeretur quod anima haberet infinitam causalitatem, quia posse in hanc intellectionem includit perfectionem, et posse in aliam similiter; igitur si nihil aliud concurrat ad actum intelligendi eliciendum quam anima, et potest infinitas intelligere, oportet ponere in anima infinitam causalitatem, – quod falsum est, quia si posse in hanc intellectionem sit perfectionis, igitur posse in infinitas erit infinitae perfectionis. Non igitur intellectio est a sola anima effective.“ Vgl. *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 492*

<sup>79</sup> Aristoteles, *De anima* III 8, 431b21

<sup>80</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 493* „Similiter, quinto, non videtur quomodo aliqua tota scientia contineretur virtualiter in obiecto, si sola anima intellectiva haberet causalitatem respectu actus et habitus [...]“



## Die Ursache der Erkenntnis

die Frage nach der Art der Ursache auf, die das Objekt bezüglich des Erkenntnisaktes sein soll. Das Objekt ist eine partikuläre Ursache. Es kann nämlich nur bei der Hervorbringung des Erkenntnisaktes dieses konkreten Objekts mitwirken, indem es den Intellekt zu einem konkreten Akt bestimmt.<sup>81</sup> So gesehen, scheint das Objekt den Erkenntnisakt nicht effektiv zu verursachen. Unabhängig davon, welche Art von Ursache das Objekt ist, muss seine Ursächlichkeit in eine der vier aristotelischen Ursächlichkeitsformen einzuordnen

---

<sup>81</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 379 „[...] sed obiectum in specie est limitatum ad causandum notitiam illius obiecti [...]“ *Coll.* q.8 n. 2 „[...] et obiectum, licet non causet effective actum intellectus in potentia intellectiva, tamen determinat intellectum, qui est potentia indeterminata omnino ad hunc actum, vel ad illum, ideo intellectus per hoc quod habet diversas virtutes, et per hoc quod obiecta diversa determinant, potest elicere intellectiones distinctas secundum speciem, ut sic solus intellectus facit ad causalitatem actus, quantum ad differentiam actus, sed obiectum quantum ad determinationem actus, ut actum determinat, tamen potentia indeterminata de se determinata ab obiecto eliciat.“

## 4. Kapitel

sein, wie Scotus in seiner Ablehnung eines Verständnisses vom Objekt als Reizprinzip argumentiert.<sup>82</sup>

Diese vier Ursächlichkeitsformen der aristotelischen Theorie, die mit den Begriffen der ‚Material-, Formal-, Final- und Wirkursache‘ in der Tradition bezeichnet werden, werden in der *Physik* des Aristoteles vorgestellt:

„Alle die jetzt aufgezählten Formen von Ursache fallen unter vier besonders augenfällige Weisen:  
(1) Die Buchstaben der Silben, der Stoff der handwerklichen Erzeugnisse, Feuer und die übrigen derartigen Körper, die Teile eines Ganzen und auch die Voraussetzungen des Schlusses – all

---

<sup>82</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 324 „Praeterea, tantum sunt quattuor genera causarum, ex II *Physicorum* et V *Metaphysicae*, quae simul accepta sufficienter ponunt effectum in esse si sint sufficienter approximata passo et passum sit summe dispositum, quia si causae quattuor existentes in tali dispositione non producerent effectum in esse, tunc non sufficienter esset causae, sed esset ponenda quinta causa. Praesentibus igitur causis – vel quattuor vel duabus vel tribus vel quotquot habet necessitas – illis positis et sufficienter approximatis ad passum, effectus producitur ab eis, vel necessario, si agant ex necessitate naturae, vel possunt producere, si agant libere. Sed obiecto non existente praesente, non potest anima habere actionem suam intelligendi, et tamen anima tunc est sufficienter disposita; sunt etiam quattuor causae, secundum istam opinionem, nam sufficit quod duae causae praecedant scilicet causa efficiens et materialis, forma autem et finis secundum esse sequuntur. Sed si anima sola sit principium sufficiens eliciendi actum, tunc istae duae causae praecedunt, quia anima est efficiens et recipiens, et sunt summe disposita; ergo anima obiecto non praesente intelligeret, quod falsum est. Non igitur anima est sufficiens principium eliciendi actum, sed requiritur aliud in ratione principii eliciendi.“  
*Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 415 „Per hoc improbaturs diversi modi tenendi ponentium istam opinionem. Si enim ponatur obiectum necessarium in ratione causae ‚sine qua non‘, vel in ratione termini vel in ratione excitantis, – si non detur sibi aliqua ‚per se causalitas‘ (cum anima semper sit in se perfecta et passo approximata), nec aliquod impedimentum de novo, remotum, – quomodo salvabitur quod ipsum necessario requiritur, nisi ponendo quinque genera causarum?“

## Die Ursache der Erkenntnis

das ist im Sinne des ‚Woraus‘ ursächlich. Die eine Seite dieser (Zusammensetzungen ist ursächlich) im Sinne des Zugrundeliegenden, z.B. die Teile; (2) die andere Seite im Sinne des ‚was-es-wirklich-ist‘ nämlich das Ganze, die Zusammensetzung, die Form. (3) Same hingegen, Arzt, Ratgeber und überhaupt Bewirkendes, alles dies ist ‚woher der Ausgangspunkt von Wandel und Beharrung‘. (4) Schließlich (sind Dinge ursächlich) als das Ziel und das Gute der anderen. Das Weswegen will doch ein Bestes und Ziel der anderen (Dinge) sein. – Es soll dabei keinen Unterschied machen, ob man es als ‚Gut‘ schlechthin oder nur als ‚Gut, das dafür gehalten wird‘ anspricht.“<sup>83</sup>

In der Forschung sind sich bis jetzt die Experten nicht einig, wie die Ursächlichkeit des Objekts zu verstehen ist, auch wenn die meisten für die Charakterisierung des Objekts als Wirkursache plädieren. Obwohl es innerhalb der scotischen Forschung bis jetzt die Möglichkeit einer Betrachtung des Objekts als Materialursache gar nicht in Betracht gezogen wurde, finden wir in den Texten des Duns Scotus Aussagen, die zu einem solchen Verständnis veranlassen könnten. Scotus stellt nämlich fest, dass die Wirkursache und die Materie hinreichend für die Entstehung eines Aktes sind, wenn diese genügend angenähert sind. Er sagt aber auch, dass das Objekt und der Intellekt für die Entstehung von Erkenntnis

---

<sup>83</sup> Aristoteles, *Phys.* II 3, 195a15-26

## 4. Kapitel

hinreichend sind.<sup>84</sup> Dass der Intellekt das tätige Prinzip der Erkenntnis darstellt, ist schon genügend dargelegt worden. Allerdings beinhaltet diese Vorstellung der Beteiligung des Objekts am Erkenntnisprozess ein Problem, nämlich das passive Verhalten des Objekts bei der Entstehung der Erkenntnis, was von Scotus entschieden abgelehnt wurde, als er für die ursächliche Beteiligung des Objekts an der Erkenntnis argumentiert hat.

Gilson interpretiert in diesem Kontext das Objekt als eine Formalursache:

„Das zentrale Anliegen des Duns Scotus tritt hier klar zutage. Es richtet sich wieder einmal auf die Sorge, jede Seinsordnung und jede Ursächlichkeitsordnung in ihren Rechten zu erhalten. Das reale Seiende hat die seinen, das formale Seiende hat in gleicher Weise die seinen, die nicht von derselben Ordnung sind. Wenn ich etwas abschneiden will, nehme ich ein Messer, und

---

<sup>84</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 414 „Hoc arguitur ratione, quia quando duae causae priores ipsa re, scilicet efficiens et materia, sunt in se perfectae et approximatae et non impeditae, sequitur effectus vel potest sequi. Ergo si anima est totalis causa activa notitiae genitae – et ipsa es materia disposita sive subiectum susceptivum respectu eiusdem, et ipsa est semper actu sibi praesens – cum sit causa naturalis, semper erit ‚intellectio quaecumque‘ actualis in ea cuius ipsa est causa, et hoc cuius ipsa est causa de se, vel saltem aliqua in quam ipsa potissime potest.“ Ibid. n. 421 „Universaliter ergo, quaecumque forma ad hoc ut recipiatur in suo passivo requirit aliam prius recipi in quocumque et a quocumque, numquam activum formae secundae est in potentia accidentali ad agendum in receptivum illius nisi forma priore iam inducta. Ergo forma posterior quoad ‚fieri‘ dependet essentialiter ab alio a suis ‚per se causis‘ in ‚fieri‘, quae sunt agens et materia. – Potest concedi haec conclusio, quia ‚prius essentialiter‘ non tantum competit causae (patet in tractatu *De primo principio* cap. 1), tamen non probabiliter negatur illa nisi ostendatur prioritas formae alterius – vel ut activae respectu secundae, vel ut rationis recipiendi, vel ut effectus propinquioris causae communi vel causae necessario prius causanti.“

## Die Ursache der Erkenntnis

dieses Messer schneidet auf Grund der bewegenden Kraft meiner Hand; meine Hand jedoch schneidet Kraft der vorher geschärften Schneide dieses Messers. Die beiden Ursachen sind für die Wirkung notwendig; dennoch, die *acuties* des Messers verleiht ihm keine Bewegung, und die Bewegung der Hand verleiht ihm keine *acuties*. Selbst wenn die Hand schneiden würde, wäre das für sie akzidentell, insofern sie bewegende Kraft ist. Der Beweis dafür ist, dass die Hand sich ohne das Messer ebenso gut bewegen kann wie mit ihm, und dass das Messer immer so schneidefähig bleibt, wenn ich es auf einem Tisch liegen lasse, wie wenn ich es in der Hand habe. Die Hand wirkt als bewegende, also als Wirkursache; die Schneide des Messers, seine ‚Schärfe‘, wirkt als Formalursache. Es gibt hier also durchaus zwei unterschiedene und sich gegenseitig ergänzende Ordnungen des Seins und der Ursächlichkeit.“<sup>85</sup>

Gilson beruft sich auf ein von Scotus benanntes Beispiel für die Bestimmung der Art der Mitwirkung eines Objekts innerhalb des Erkenntnisprozesses.<sup>86</sup> Dies ist ohne Zweifel eine mögliche Deutung dieser Stelle der *Ordinatio*. Dieses Verständnis der Mitwirkung von Objekt und Intellekt an der Erkenntnis wird den scotischen Texten dennoch nicht wirklich gerecht. In den Texten des *doctor subtilis* scheint die Charakterisierung des Objekts lediglich als Formalursache zu

---

<sup>85</sup> E. Gilson, *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*, Düsseldorf, L. Schwann, 1959, S. 550-551.

<sup>86</sup> Auf dieses Beispiel des Scotus wird in der Arbeit später wieder eingegangen, denn dieses wirft auch andere Fragen auf außer der Frage nach der Natur der Ursächlichkeit vom Objekt.

## 4. Kapitel

wenig, denn das Objekt scheint viel mehr „Ausgangspunkt von Wandel“<sup>87</sup> zu sein, als bloß Form der Erkenntnis.

In der aristotelischen Philosophie können fünf unterschiedliche Verwendungen des Formbegriffs (εἶδος oder μορφή) genannt werden, die hier kurz darlegt wird, um überhaupt feststellen zu können, ob das Objekt als Formalursache der Erkenntnis taugt und wenn, dann inwiefern. 1. Zunächst spricht Aristoteles von Form innerhalb eines Veränderungsprozesses als die Bestimmung, die durch die Veränderung gewonnen wird bzw. zustande kommt, also der *terminus ad quem* der Veränderung. Dies ist ein wesentliches Element einer jeden Veränderung.<sup>88</sup> 2. Die Form bezeichnet in den aristotelischen Schriften außerdem die Wirklichkeit, den Akt im Gegensatz zur Potenz oder Möglichkeit.<sup>89</sup> 3. An vielen Stellen der aristotelischen Metaphysik gibt es eine gewisse Identifizierung von Wesenheit oder Substanz (im Sinne der zweiten Substanz) und der Form.<sup>90</sup> Diese Bestimmung der Form ist ohne Zweifel sehr ähnlich mit der Beschreibung der Formalursache in der *Physik* als Modell eines Dinges, die schon vorher dargelegt wurde. 4. Aristoteles spricht von der Form als Ursache in zwei unterschiedlichen Bedeutungen: als Ziel der Bewegung (hier ist eine relative Identität mit der Zielursache vorhanden. Diese Bedeutung ist nun mit der ersten Bedeutung des Terminus ‚Form‘ verwandt, die schon angesprochen wurde) und im Sinne der Wirkursache, als Prinzip der Zeugung eines

---

<sup>87</sup> Aristoteles, *Phys.* II 3, 195a24

<sup>88</sup> Aristoteles, *Phys.* I 7, 190b17-29. Vgl. C. v. Bormann et al., *Form und Materie (Stoff)*, in: J. Ritter et al. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 2, 2007, S. 977-1029, S. 980. Für eine ausführliche Darlegung des Veränderungsprozesses und seine konstitutiven Elemente nach Aristoteles siehe: A. Vigo, *Estudios Aristotélicos*, 2011, Kapitel 5 Abschnitt 3, S. 162 ff.

<sup>89</sup> Aristoteles, *Phys.* I 8, 191b27-34

<sup>90</sup> Aristoteles, *Met.* VII 8, 1033a15-31

## Die Ursache der Erkenntnis

Individuum derselben Art.<sup>91</sup> 5. Als letztes verwendet Aristoteles diesen Terminus innerhalb eines logischen Kontextes, um die Differenz in einer Artdefinition zu bezeichnen, da sich die Differenz wie ein bestimmendes Prinzip bzgl. der Gattung verhält.<sup>92</sup>

Es ist klar, dass die erste und zweite Bedeutung von „Form“ nach Aristoteles nicht in die Darstellung Scotus' von Objekt als Ursache der Erkenntnis passen. Hier wird nämlich nicht von Objekt als Erkanntem gesprochen, als dem, was durch die Erkenntnis hervorgebracht wird oder als dem Akt, der im Erkenntnisprozess zustande kommt. Scotus spricht nämlich ganz eindeutig vom Objekt als Ursache der Erkenntnis, insofern es am Anfang der Erkenntnis vorhanden ist, und zur Entstehung derselben beiträgt. Die fünfte Bedeutung dieses Wortes ist gleichermaßen ausgeschlossen, da wir uns in einem metaphysischen Kontext befinden. Von dieser fünften Bedeutung könnte allerdings ein Aspekt herausgegriffen werden, der auch in Beziehung zur dritten Verwendungsform dieses Begriffes steht: Die Form ist bestimmendes Prinzip eines Zusammengesetzten und genauso kann es vom Objekt gesagt werden, dass es ein bestimmendes Prinzip der Erkenntnis ist. Die dritte Bedeutung von „Form“ kann innerhalb der Erkenntnis auch bis zu einem gewissen Punkt auf das Objekt angewendet werden: Das Objekt ist nicht die Wesenheit der Erkenntnis, aber ist – zumindest zum Teil – dafür verantwortlich, dass die Erkenntnis so ist wie sie ist, vor allem in ihrem individuellen Charakter, also als dieser konkrete Erkenntnisakt. Allerdings würde dann im Prinzip diese Rolle des Objekts viel mehr für eine Identifizierung desselben mit der Materie der Erkenntnis als mit der Form sprechen. An diesem Punkt muss aber eine wichtige Anmerkung gemacht

---

<sup>91</sup> Aristoteles, *Phys.* I 9, 192a21; *Met.* VII 8, 1034a32-33

<sup>92</sup> Aristoteles, *Met.* VIII 6, 1045a34

## 4. Kapitel

werden, die eine Deutung des Objekts als Form der Erkenntnis evtl. doch zulässt: Das Individuationsprinzip bei Duns Scotus hat einen formalen Charakter, weil die Materie an sich unbestimmt ist und so auf keinen Fall Ursprung der Bestimmung bzw. der Individuation sein kann.<sup>93</sup> Eine Charakterisierung des Objekts als Wesenheit der Erkenntnis scheint mir auch nicht angebracht, weil das Wesen der Erkenntnis durch ontologische Bestimmungen gekennzeichnet ist, die viel mehr von ihrem Ursprung im Intellekt zeugen – bspw. die Immaterialität oder Universalität – als von der entscheidenden Rolle, die das Objekt in ihrem Entstehungsprozess spielt.

Aus dieser Analyse ist dann endgültig zu entnehmen, dass die einzige angebrachte Bezeichnung des Objekts als Form der Erkenntnis auf seiner bestimmenden Funktion im Bezug auf den Erkenntnisakt gründet. Diese Bezeichnung würde aber nur eine übertragene Verwendung des Begriffs der Formalursache darstellen. Scotus meint mit der ursächlichen Beteiligung des Objekts im Erkenntnisprozess daher nicht, dass das Objekt bloß Form oder eben Formalursache der Erkenntnis wäre.

Außerdem ist die Position Gilscons problematisch aufgrund der scotischen Charakterisierung der Formalursache als eine *causa in esse* im Gegensatz zu den *causae in fieri*. Bei dieser Aufteilung der Ursachen gehört die Formalursache eindeutig zu den Ursachen von etwas nicht in Bezug auf das Werden,

---

<sup>93</sup> *Lect.* II d. 3 p. 1 q. 5-6 n. 134 „Ergo materia mea et tua sunt unum specie; ergo materia es abstrahibilis ab illis, et per consequens non potest esse causa individuationis.“ *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 4 n. 101 „Praeterea, si quantitas sit primo individuans substantiam, oportet quod ipsa – in se ipsa – primo sit haec, et de se distincta numeraliter ab illa sicut haec substantia ab illa; sed tunc illa propositio tua non est vera, scilicet quod ‚omnis differentia formalis est specifica‘: quantitas enim haec et illa sunt formae, ergo differunt specificice!“



## Die Ursache der Erkenntnis

sondern in Bezug auf das Sein.<sup>94</sup> Die Frage des *doctor subtilis* nach der Ursache der Erkenntnis bezieht sich zunächst eindeutig auf die Entstehung der Erkenntnis und nicht auf ihre konstitutiven Elemente, wobei die Argumentation des Scotus eine essentielle Beziehung zwischen den konstitutiven Elementen der Erkenntnis und den Ursachen ihrer Entstehung aufweist. Gilson wird wahrscheinlich von dem Vergleich des Objekts mit der Schärfe des Messers in der von ihm zitierten Passage veranlasst, eine Deutung des Objekts als Formalursache anzunehmen. Die Schärfe ist mit Sicherheit eine Form, eine Qualität des Messers, also eine akzidentelle Form desselben. Scotus spricht aber dem Objekt die Wirksamkeit im Erkenntnisprozess ganz ausdrücklich zu, unabhängig von der möglichen oder tatsächlichen Informierung einer solchen Form im Intellekt oder auch einer Inhärirung, die aber im Fall einer Formalursache ohne Zweifel notwendig wären.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> *Ord.* IV d. 1 p. 1 q. un. n. 126 „Alio modo ponitur quod conclusio negativa potest ostendi per rationem, et hoc universaliter de qualibet creatura, quia sicut causa materialis et formalis secundum totum genus suum necessario requirunt se invicem in causando rem in esse (numquam enim forma est causa formalis alicuius, nisi materia simul sit causa materialis eiusdem), sic totum genus efficientis causae, quod includit omne efficiens limitatum, habet necessariam concomitantiam cum materia quantum ad ‚fieri‘ rei; sicut enim materia et forma sunt causae in ‚esse‘, sic efficiens et materia in ‚fieri‘. Impossibile est ergo aliquod efficiens limitatum agere ad effectum producendum nisi simul concurrat materia quasi principium ex aequo requisitum ad ‚fieri‘, in quo recipitur forma, quae est terminus formalis actionis, et ex qua ut ex parte constituitur compositum quod est primo productum; Deus autem non requirit in actione sua materiam concomitantem, quia est supra totum genus causae efficientis, quia agens illimitatum.“

<sup>95</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 372 „[...] quod autem unum inhaereat alteri vel non, hoc accidit.“ *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 500 „[...] absque informatione alterius ab altera [...]“

## 4. Kapitel

Außer der Material- und Formalursache gibt es auch die Möglichkeit, dass das Objekt als Ziel- oder Wirkursache der Erkenntnis fungiert. Eine Betrachtung des Objekts als Zielursache der Erkenntnis ist klar ausgeschlossen, zumindest wird in der Sekundärliteratur diese Möglichkeit gar nicht in Betracht gezogen. Auch wenn an sich das Objekt als Zielursache der Erkenntnis evtl. denkbar wäre, ist eine solche Charakterisierung innerhalb der scotischen Metaphysik und Erkenntnistheorie nicht plausibel. Für Scotus steht das Objekt ganz eindeutig am Anfang des Erkenntnisprozesses und ist Voraussetzung, damit der Erkenntnisakt überhaupt zustandekommen kann. Das Ziel der Erkenntnis kann der Erkenntnisakt sein, aber nicht das Objekt, weil dieses nicht durch diesen Prozess oder innerhalb desselben hergestellt wird, sondern es ist schon gegeben, und zwar vor jeder Tätigkeit des Intellekts. Dies lässt ein Verständnis des Objekts als Wirkursache als einzige Möglichkeit zu, was von den meisten Scotus-Experten vertreten wird.<sup>96</sup> Diese Meinung wird auch durch zahlreiche Stellen der Werke von Scotus unterstützt.<sup>97</sup> Auf der anderen Seite lässt der Vergleich mit der Teilursächlichkeit bei den Willensakten auch auf den wirkursächlichen Charakter beider Ursachen schließen, denn Scotus spricht an dieser Stelle

---

<sup>96</sup> Vgl. R. Pasnau, *Cognition*, 2003, S. 289; G. Pini, *Two models of thinking*, 2014, S. 94-96, A. B. Wolter, *The realism of Scotus*, in: *The Journal of Philosophy* 59/23 (1962), S. 725-736, S. 734; L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 1990, S. 36. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 39; G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 60; R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 124; G. Elías, *La especie inteligible en Duns Escoto*, in: *Cuadernos de Filosofía* 65 (2015), S. 5-14, S. 6.

<sup>97</sup> z.B. *Lect. I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 372* „[...] unde totalis causa efficiens, dependes ex pluribus causis partialibus [...]“ Hier spricht Scotus ausdrücklich von *causa efficiens*.

## Die Ursache der Erkenntnis

explizit von Wirkursache,<sup>98</sup> und zieht den Vergleich zur Verursachung des Erkenntnisaktes mit ausdrücklichem Verweis auf den hier behandelten Text.<sup>99</sup> Das Objekt ist eindeutig in der scotischen Erkenntnistheorie Wirkursache der Erkenntnis, aber nicht allein, nicht als einzige Wirkursache derselben, denn, wie wir schon gesehen haben, kommt dem Intellekt auch eine ursächliche Rolle zu, und zwar auch als Wirkursache. Wir haben daher zwei Ursachen der Erkenntnis. Aus diesem Grund entwickelt Scotus eine Theorie der Teilursächlichkeit, die von dieser These der Notwendigkeit beider Ursachen für die Erkenntnis ausgeht, die schon bei Augustinus zu finden ist, an den er sich offensichtlich anlehnt.<sup>100</sup>

Honnefelder kommt auch zu dem Schluss, dass das Objekt zumindest in Bezug auf die Entstehung der *species intelligibilis* als eine Wirkursache und nicht als eine Formalursache aufzufassen ist. Er denkt allerdings, dass wir vom Objekt als Formalursache der Erkenntnis sprechen können. Das Objekt, als intentional gegenwärtig, ist in Bezug auf die Erkenntnis

---

<sup>98</sup> *Lect.* II d. 25 q. un. n. 69 „[...] Ideo teneo viam mediam, quod tam voluntas quam obiectum concurrunt ad causandum actum volendi, ita quod actus volendi est a voluntate et ab obiecto cognito ut a causa effectiva.“

<sup>99</sup> *Lect.* II d. 25 q. un. n. 73 „[...] et ideo voluntas est causa principalior. – Et hoc etiam patet per ea quae dicta sunt distinctione 3 primi libri, quod intellectus est causa principalior quam obiectum, respectu actus intelligendi.“

<sup>100</sup> Und von Augustinus, *De Trin.* IX cap. 12 n. 18: „Vnde liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui; ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens cum se ipsa cognoscit sola parens est notitiae suae; et cognitum enim et cognitor ipsa est. Erat autem sibi ipsa noscibilis et antequam se nosset, sed notitia sui non erat in ea cum se ipsa non nouerat. Quod ergo cognoscit se parem sibi notitiam sui gignit quia non minus se nouit quam est nec alterius essentiae est notitia eius non solum quia ipsa nouit, sed etiam quia se ipsam sicut supra diximus.“

## 4. Kapitel

formalursächlich, da es in der *species intelligibilis* intentional präsent ist, in ihr aufleuchtet.<sup>101</sup> Was damit genauer gemeint sein soll, wird im Laufe dieses Kapitels deutlich. Jetzt aber werden wir das scotische Modell der Teilursächlichkeit in der Erkenntnis im Detail erläutern.

### 4. DIE TEILURSÄCHLICHKEIT IN DER ERKENNTNIS

Die genauere Bestimmung der ursächlichen Rolle des Objekts wirft zwei Fragen auf, auf die es jetzt eingegangen werden muss: Die erste Frage ist, wie es zwei Ursachen in Bezug auf die Erkenntnis geben kann. Wie sollen diese beiden Ursachen eine einzige Wirkung hervorbringen? Die zweite Frage ist, ob man das Objekt als eine Instrumentalursache bezeichnen soll. Zunächst wird die erste Frage im Detail behandelt. An dieser Stelle wird die scotische Theorie des Zusammenwirkens zweier Teilursachen bzgl. der Erkenntnis im Detail darlegt und erklärt, um uns dann der zweiten Frage zuzuwenden.

Scotus entwirft ein Modell des Zusammenwirkens dieser zwei Ursachen bzgl. der Erkenntnis. Da weder der Intellekt allein noch das Objekt allein Ursache der Erkenntnis sein können, müssen diese beiden zusammenwirken, damit der Erkenntnisakt zustandekommen kann.<sup>102</sup> Eine von diesen Ursachen vom Erkenntnisprozess auszuschließen, würde die Erkenntnis unerklärlich machen. Die Frage ist, wie wir dieses Zusammenwirken von Objekt und Intellekt verstehen sollen. Scotus stellt mit Klarheit dar: „Diese beiden Ursachen bilden eine einzige zusammengesetzte Ursache des entstandenen Erkenntnisaktes“<sup>103</sup>. Dies bedeutet, dass diese beiden

---

<sup>101</sup> L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 39.

<sup>102</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 487* „Apparet autem hic quod oportet concurrere animam et obiectum praesens [...]“

<sup>103</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 494* „[...] ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae [...]“

## Die Ursache der Erkenntnis

Ursachen wie eine einzige Ursache wirken, sie bilden eine Einheit und zwar eine wesentliche Einheit, zumindest in Bezug auf die Wirkung.

In den Texten zur Ursächlichkeit der Erkenntnis zählt Scotus drei mögliche Formen des Zusammenwirkens zweier Ursachen überhaupt auf, die identisch mit denen sind, die im Text über das Zusammenwirken vom Willen und Intellekt im Bezug auf den Willensakt sind, und die jetzt ausführlich erklärt wird.<sup>104</sup> Die erste Form des Zusammenwirkens ist diejenige, die im Fall eines von zwei (oder mehr) Pferden gezogenen Wagens auftritt. In diesem Fall wirken beide Ursachen gleichermaßen.<sup>105</sup> Dies impliziert allerdings, dass eine der Ursachen entbehrlich ist, und zwar eine beliebige, denn eine höhere Wirksamkeit der einen Ursache kann sie ersetzen:<sup>106</sup> Eine stärkere Person kann allein einen Schrank schieben und bedarf nicht der Hilfe eines anderen, wenn sie aber weniger stark ist, muss eine andere Person auch beim Schieben helfen und sie wirken dann auch gleichermaßen. Sie wirken auf die gleiche Weise, sie haben keine unterschiedlichen Wirkungen, und spielen keine unterschiedlichen Rollen im ursächlichen Prozess. Die Notwendigkeit der Teilursächlichkeit ist dann nicht mit wesentlichen Eigenschaften der Ursachen oder der Wirkung verbunden, sondern ist lediglich akzidentell. Die Mitwirkung mehrerer Ursachen hängt von den konkreten Umständen ab (z.B. vom Gewicht des Schanks und der Kraft

---

<sup>104</sup> Als einziger Scotus-Experte unterscheidet Cross noch eine vierte Form des Zusammenwirkens, mir scheint aber, dass dies nicht aus dem Text entnommen werden kann. Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 129-130.

<sup>105</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 496 „Quaedam enim ex aequo concurrunt, sicut duo trahentes aliquod idem corpus [...]“

<sup>106</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 497 „[...] et si alterum esset perfectum, posset habere in se uno totam causalitatem amborum, sicut si virtus motiva unius esset perfecta, supleret virtutem alterius [...]“

## 4. Kapitel

der schiebenden Personen). Aus dieser Darstellung können wir den Schluss ziehen, dass dies nicht die Form ist, in der Intellekt und Objekt zur Verursachung des Erkenntnisaktes mitwirken,<sup>107</sup> da Intellekt und Objekt wesentlich zur Erkenntnis gehören. So kann ein vollkommener Intellekt das Objekt nicht ersetzen und ein vollkommeneres Objekt den Intellekt auch nicht. Jede dieser Ursachen hat nämlich eine eigene Wirksamkeit, die die andere nicht ersetzen kann.

Außerdem gibt es die Möglichkeit, dass zwei Ursachen wesentlich einander zugeordnet sind. Die Ursachen können aber auf zweierlei Weise zusammenwirken, wenn sie in einer wesentlichen Ordnung zueinander stehen: Indem die übergeordnete Ursache der untergeordneten Ursache ihre Wirksamkeit verleiht, weil sie diese bewegt; oder eine der Ursachen ist einfach vollkommener als die andere, aber sie verleiht der untergeordneten Ursache ihre Wirksamkeit nicht und bewegt sie auch nicht.<sup>108</sup> Die Ordnung beider Ursachen wird im ersten Fall als eine Abhängigkeitsbeziehung in Bezug auf die Wirkung definiert. Im Fall der zweiten Form von Zusammenwirkung ist es vielmehr eine hierarchische Ordnung beider Ursachen. Die erste Form des Zusammenwirkens wird

---

<sup>107</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 497* „[...] non concurrunt ut ‚causae ex aequo‘ ad intellectionem [...] et tunc species esset quasi quidam gradus intellectivatis suprens gradum intellectivatis deficientem intellectui, et tunc si fieret perfectior intellectus secundum gradum talem, posset sine specie et sine obiecto habere actum intelligendi, quod falsum est.“

<sup>108</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 496* „[...] Quaedam non ex aequo, sed habentes ordinem essentialem, et hoc dupliciter: vel sic quod superior moveat inferiorem, ita quod inferior non agit nisi quia mota ex superiore, et quandoque causa talis inferior habet a superiore virtutem illam seu formam quam movet, quandoque non, sed formam ab alio, et a causa superiore solam motionem actualem, ad producendum effectum; quandoque autem superior non movet inferiorem, nec dat ei virtutem qua movet, sed superior de se habet virtutem perfectiorem agendi, et inferior habet virtutem imperfectiorem agendi [...]“

## Die Ursache der Erkenntnis

am Beispiel von Hand, Stock und Ball exemplifiziert und die zweite Form wird am Beispiel von Mann und Frau bei der Zeugung eines Kindes erläutert.<sup>109</sup> In der ersten Form der geordneten Ursächlichkeit scheint es sich bei der untergeordneten Ursache um eine Form von Instrumentalursache zu handeln. In dieser Form von Ursächlichkeit kann die untergeordnete Ursache dennoch nicht durch eine Vervollkommenung der übergeordneten Ursache in ihrer eigentümlichen Wirksamkeit ersetzt werden. Das Eigentümliche dieser Art der Ursächlichkeit ist, dass die untergeordnete Ursache allein nichts bewirken kann, sie ist von der übergeordneten Ursache abhängig. Allerdings kann die übergeordnete Ursache ohne die untergeordnete Ursache nicht die bestimmte Wirkung hervorrufen, die sie mit ihr zusammen hervorbringt, hat aber an sich die Fähigkeit zur Bewegung oder eine gewisse Wirksamkeit. Diese Art von Ursächlichkeit verwirft Scotus als Erklärung für die Erkenntnis auch.<sup>110</sup> Der Grund für die Ablehnung dieses Modells des Zusammenwirkens ist, dass in der Erkenntnis beide Ursachen ihre eigene Wirksamkeit besitzen, und diese nicht in Abhängigkeit von der anderen Ursache steht.

In der letzten Form der Ursächlichkeit anhand des Beispiels von Scotus scheinen beide Ursachen unbedingt notwendig zu sein und relativ selbstständig. Sie besitzen eine eigene Wirksamkeit wobei sie bzgl. der Wirkung voneinander abhängig sind. Aber in diesem Fall sind eben beide Ursachen

---

<sup>109</sup> Vgl. *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 496.

<sup>110</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 498 „Concurrunt ergo ista duo ut habentia ordinem essentialem. Non tamen primo modo, quia nec intellectus dat obiecto vel speciei rationem suae causalitatis – non enim obiectum natum est, in se vel in specie sui, facere intellectionem per aliquid quod recipit ab intellectu, sed ex natura sua, – nec intellectus recipit suam causalitatem ab obiecto vel specie obiecti, sicut probatum est prima ratione contra secundam opinionem [...]“

## 4. Kapitel

voneinander abhängig und nicht bloß eine der Ursachen von der anderen. Scotus verwendet diese Form von Ursächlichkeit, um die Entstehung von Erkenntnis zu erklären. Der Intellekt und das Objekt haben jeweils eine eigene Wirksamkeit im Entstehungsprozess der Erkenntnis, beide sind notwendig, denn beide gehören wesentlich zur Erkenntnis und sie sind in dieser Hinsicht voneinander abhängig in Bezug auf die Hervorbringung der Wirkung, nämlich des Erkenntnisaktes. Sie wirken also wie zwei geordneten Ursachen in der zweiten Form des Zusammenwirkens geordneter Ursachen.<sup>111</sup>

Wenn es eine Ordnung dieser beiden Ursachen der Erkenntnis gibt, dann muss jetzt geklärt werden, welche die übergeordnete Ursache ist. Scotus vertritt, dass der Intellekt die übergeordnete Ursache der Erkenntnis ist.<sup>112</sup> Die Argumentation beruht auf der Vollkommenheit der beiden ursächlichen Prinzipien, von denen der Intellekt das vollkommenere ist. Die Wirksamkeit des Intellekts ist im Gegensatz zur Wirksamkeit des Objekts unbegrenzt, sie ist nämlich nicht auf die Verursachung einer bestimmten Wirkung determiniert. Der Intellekt kann die Erkenntnis jeglichen Objekts bewirken, während die Wirkung des Objekts auf die Verursachung der Erkenntnis dieses

---

<sup>111</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 498* „[...] Sunt ergo causae essentialiter ordinatae, et ultimo modo, videlicet quod una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod utraque in sua propria causalitate est perfecta, non dependens ab alia.“

<sup>112</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 3 n. 559* „Respondeo. Videtur quod pars intellectiva habeat principaliorum causalitatem respectu intellectionum modo nobis naturaliter convenientium [...]“



## Die Ursache der Erkenntnis

speziellen Objekts ausgerichtet ist.<sup>113</sup> Die bestimmende Funktion des Objekts im Erkenntnisprozess hängt damit zusammen, dass das Objekt immer nach seiner letzten Potenz wirkt, im Gegensatz zum Intellekt.<sup>114</sup> Andererseits ist die Erkenntnis vielmehr die Wirkung des Intellekts, bei der das Objekt mitwirkt. Dies ist so, weil die Erkenntnis in unserer Macht steht.<sup>115</sup>

Richard Cross führt die Überordnung des Intellekts auf die notwendige Tätigkeit des Intellekts zurück, damit das Objekt wirken kann.<sup>116</sup> Seine These gründet auf einer Aussage von Scotus. Scotus behauptet, dass „das Objekt bei der Erkenntnis

---

<sup>113</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 3 n. 559 „[...] Primo, quia quando causarum ordinarum altera est indeterminata ad multos effectus, et quasi illimitata, altera autem secundum ultimum virtutis suae determinata ad certum effectum, illa quae est illimitatio et universalior, videtur esse perfectior et principalior [...]. Intellectus etiam habet virtutem quasi illimitatam et indeterminatam respectu omnium intellectionum, obiecta autem naturaliter a nobis cognita habent virtutem determinatam respectu determinatarum intellectionum quae sunt ad ipsa, et hoc secundum ultimum suae virtutis, sicut quodlibet ad intellectionem sui; ergo etc.“

<sup>114</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 3 n. 559 „[...] altera autem secundum ultimum virtutis suae determinata ad certum effectum [...]“ *Lect.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 27 „[...] quodlibet enim obiectum relucens in phantasmate vel specie intelligibili habet conceptum sibi adaequatum secundum ultimum suae potentiae, in quo relucet ipsum et ea quae essentialiter in ipso includuntur, qui non potest esse alterius ab eo nisi per discursum [...]“

<sup>115</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 380 „[...] illud est causa perfectior quod primo agit et ad cuius actionem agit aliud; sed intellectus agit ad intellectionem et obiectum coagit, et non e converso [...] intelligere est in potestate nostra, dicente Philosopho: ‚Intelligimus cum volumus‘; sed intelligere non est in potestate nostra ex parte obiecti, quia quantum est ex parte obiecti, semper ageret et intelligeret; igitur erit in potestate nostra ‚intelligere‘ ex parte anima [...]“

<sup>116</sup> Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 132-133.

## 4. Kapitel

mitwirkt, weil der Intellekt wirkt“.<sup>117</sup> Cross deutet das Wort *quia* in diesem Kontext viel zu stark, als gäbe es eine Abhängigkeitsbeziehung in der Wirksamkeit. Scotus will meiner Meinung nach durch diese Aussage nur betonen, dass der Intellekt Hauptursache der Erkenntnis sein soll, und das bedeutet, dass die Tätigkeit des Intellekts Voraussetzung ist, damit die Wirkung des Objekts zur Entstehung von Erkenntnis beitragen kann und nicht, dass das Objekt nur deswegen wirksam sein kann, weil der Intellekt wirkt. Der Grund dafür ist, dass die Erkenntnis eine immaterielle, geistige und immanente Tätigkeit ist. Hier sagt Scotus ganz klar, dass die entscheidende Pointe ist, dass die Tätigkeit des Intellekts vom Menschen gesteuert ist, die Tätigkeit des Objekts hingegen nicht. Einerseits ist die Rolle des Objekts in der scotischen Erkenntnislehre sicherlich nicht so passiv, wie Cross es hier darstellt. Cross behauptet, dass der Unterschied zwischen dem Intellekt und dem Objekt in der Verursachung der Erkenntnis ist, dass „das Objekt nichts tun muss, um mit dem Intellekt mitzuwirken“.<sup>118</sup> Scotus schreibt dem Objekt eine wirkursächliche Rolle, weil es am Erkenntnisprozess auch aktiv beteiligt ist, mitwirkt. Andererseits scheint mir diese Meinung mit der Beschreibung der spezifischen Form des Zusammenwirkens, die hier im Spiel ist, nicht wirklich vereinbar, denn Cross behauptet, dass der Intellekt die ursächliche Wirksamkeit des Objekts aktualisiert, dadurch dass der Intellekt seine Aufmerksamkeit auf das Objekt richtet.<sup>119</sup> Diese Interpretation ist nicht mit der Gesamtdarstellung des Erkenntnisprozesses, die Scotus bietet, kompatibel.

---

<sup>117</sup> *Lect. I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 380* „[...] Unde quatenus possumus uti intellectu vel non uti, obiectum coagit ad intellectionem quia intellectus agit [...]“

<sup>118</sup> R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 132. „The object does not have to do anything to cooperate with the intellect.“ [Eigene Übersetzung].

<sup>119</sup> Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 133.

## Die Ursache der Erkenntnis

Scotus sagt mit Deutlichkeit, dass keine Ursache in dieser Form des Zusammenwirkens der anderen Ursache ihre Wirksamkeit verleiht, demnach aktualisiert der Intellekt auch nicht die Wirksamkeit des Objekts. Scotus verwendet in der Passage der *Lectura* explizit auch das Wort „Aktualität“ und verneint, dass die eine Ursache der anderen ihre Aktualität verleiht.<sup>120</sup> Jede Ursache ist in diesem Modell in ihrer Wirksamkeit von der anderen unabhängig, auch wenn sie bezüglich der konkreten Wirkung gemeinsam agieren. Cross' Interpretation der Ordnung von Intellekt und Objekt im Erkenntnisprozess ist daher problematisch.

In der scotischen Darstellung des Zusammenwirkens könnte man in der zweiten Form des Zusammenwirkens die untergeordnete Ursache als eine Instrumentalursache verstehen, obwohl Scotus diese Möglichkeit dadurch ausschließt, dass er das Zusammenwirken von Intellekt und Objekt in die dritte und nicht in die zweite Form vom Zusammenwirken einordnet. Allerdings erweckt die weitere Charakterisierung des Objekts als untergeordneter Ursache der Erkenntnis den Eindruck, dass Scotus sie als eine Instrumentalursache betrachtet. Daher sollen diese Texte näher betrachtet werden, die schon vorher von Gilson erwähnt wurden. Es handelt sich um einen Text der *Ordinatio* und die Parallelstelle in der *Lectura*.

Zunächst sehen wir uns den Text der *Lectura* an:

„Zudem muss im Einklang mit dem, was schon gesagt wurde, gesagt werden: Wenn es mehrere geordnete Ursachen gibt, ist jede an sich in der eigenen Ordnung wirksam, und diese Ursachen bewirken nur eines in der Einheit der Ordnung, wie es im Fall des Vaters und der Sonne bzgl. der Zeugung eines Menschen offenbar ist; daher ist

---

<sup>120</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 382 „[...] nec perfectior dat actualitatem imperfectiori nec e contra [...]“

## 4. Kapitel

die totale Wirkursache von mehreren Teilursachen abhängig, sie ist nur eine [Ursache] aufgrund der Einheit der Ordnung; es ist weder notwendig, dass sie eine *per se* sei, noch, dass sie eine *per accidens* sei, sondern es bedarf, dass jede der Teilursachen eine eigene formal tätige Ursache hat, und etwas, was sie zu einer der Einheit der Ordnung nach macht. Wenn sie also eines *per accidens* bewirken, ereignet sich dies, wie es im Beispiel offenbar wird: Das bewegende Vermögen verwendet das Messer, um ein Holzstück zu schneiden; wenn aber die Schärfe des Messers in der Hand wäre, würde sie nicht weniger das Holzstück schneiden, und würde so die Tätigkeit haben, die ihr eigen ist und die Tätigkeit, die dem Messer eigen ist. So machen die Hand und die Schärfe des Messers eine Ursache *per accidens*, denn das eine widerfährt dem anderen. Und dennoch sind sie in diesem Fall eine totale Ursache *per se* vom Schneiden des Holzstückes, sowohl wenn die Schärfe in der Hand wäre, als auch wenn sie im Messer ist. So ist die Aussage: der Intellekt und die das Objekt repräsentierende *species* bilden eine totale Ursache *per se*, denn

## Die Ursache der Erkenntnis

dies geschieht, ob das eine im anderen inhäriert oder nicht.“<sup>121</sup>

In der *Ordinatio* lautet es:

„Zum ersten Argument: Es geschieht der *species*, insofern sie Teilursache des Erkenntnisaktes ist, indem sie mit dem Intellekt als eine andere Teilursache zusammenwirkt, dass sie dem Intellekt keine Tätigkeit verleiht, die Ursächlichkeit des Intellekts betreffend, auch wenn sie den Intellekt vervollkommenet. Z.B.: das bewegende Vermögen in der Hand kann ein Messer verwenden, insofern dieses scharf ist, um einen Gegenstand zu schneiden. Diese Schärfe, wenn sie in der Hand wie in einem Subjekt wäre, könnte genauso von der Hand zum selben Zweck angewendet werden, und so würde es der Hand geschehen – insofern das bewegende Vermögen in ihr ist – dass die Schärfe in ihr wäre, und umgekehrt, denn die Schärfe würde der Hand keine Vollkommenheit

---

<sup>121</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 372 „Ad hoc dicendum est secundum praedicta, quod quando sunt plures causae et ordinatae, quaelibet illarum habet per se causalitatem in suo ordine, nec illae causae faciunt unum nisi unitate ordinis, sicut patet de patre et sole respectu productionis hominis; unde totalis causa efficiens, dependens ex pluribus causis partialibus, non est una nisi unitate ordinis, nec oportet quod sit per se una, nec per accidens una, sed requiritur quod utraque causa partialis habeat propriam causam formalem agendi et quod faciant unum unitate ordinis. Quod autem faciant unum per accidens, hoc accidit, sicut patet in exemplo: potentia motiva utitur cultello ad scindendum lignum; si autem acuties cultelli esset in mani, nihil minus scinderet lignum et haberet operationem quae est propria sibi et quae est propria cultello, et tamen manus et acuties cultelli faciunt unum per accidens, quia unum accidit alteri; et tamen ibi est una totalis causa per se scissurae ligni quando acuties est in manu sicut quando est in cultello. Sic est in proposito: intellectus et species repraesentans obiectum faciunt unam totalem causam per se; quod autem unum inhaereat alteri vel non, hoc accidit.“ [Eigene Übersetzung].

## 4. Kapitel

verleihen, die ihr Bewegungsvermögen betrifft. So scheint es, dass das Bewegungsvermögen genauso vollkommen ohne die Schärfe ist, – und auf die gleiche Weise sie diese gebraucht, wenn sie in einem anderen ist, mit der Hand vereint (wie im Messer), auf der sie sie gebrauchen würde, wenn sie in der Hand wäre. – So die Vorstellung. Wenn die *species* dem Intellekt innewohnen kann, ohne in ihm wie eine Form zu inhärieren, wenn sie so innewohnend mit dem Intellekt genügend vereint wäre oder sein könnte, könnten diese zwei Teilursachen – der Intellekt und die *species* – einander in derselben Tätigkeit vereint sein, in derselben Weise, wie die *species* den Intellekt formt (*informare*). Dies ist dann offensichtlich, wenn etwas Erkennbares ohne *species* gegenwärtig wird: Das Objekt ist dann die Teilursache, auch wenn sie den Intellekt nicht informiert, der die andere Teilursache ist; aber diese beiden nahestehenden Teilursachen, unabhängig von einer gegenseitigen Informierung, sondern allein

## Die Ursache der Erkenntnis

durch die notwendige Annäherung, bewirken eine gemeinsame Wirkung.“<sup>122</sup>

An dieser Stelle geht es mir nur um die Art der Ursächlichkeit, die Scotus dem Objekt zuschreibt. Bzgl. der Ursächlichkeit, sind folgende Aspekte in diesen Texten hervorzuheben: 1. Jede Ursache führt eine eigene Tätigkeit aus. 2. Beide Tätigkeiten sind völlig unabhängig voneinander. 3. Sie bilden an sich eine gewisse Einheit, die aber nicht wesentlich sein muss, es reicht auch eine akzidentelle Einheit. 4. Bzgl. der Wirkung bilden sie tatsächlich eine essenzielle Einheit. 5. Sie wirken zusammen, unabhängig von einer Inhärerung oder Informierung, wie schon vorher gesagt wurde. 6. Keine der Ursachen verleiht der anderen ihre Wirksamkeit. 7. Die Ursachen können sich gegenseitig vervollkommen. 8. Nur gemeinsam sind sie in der Lage, bestimmte Wirkungen

---

<sup>122</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 500* „Ad primum: accidit speciei in quantum est causa partialis respectu actus intelligendi, concurrens cum intellectu ut alia causa partiali, quod ipsa perficiat intellectum, quia etsi perficiat eum, non tamen dat intellectui aliquam activitatem, pertinentem ad causalitatem intellectus. Exemplum: potentia motiva in manu potest uti cultello in quantum acutus est, ad dividendum aliquod corpus. Ista acuties si esset in manu ut in subiecto, posset manus uti ea ad eandem operationem, et tamen accideret manui – in quantum est in ea potentia motiva – quod acuties in ea esset, et e converso, quia acuties nullam perfectionem daret manui pertinentem ad potentiam motivam. Quod apparet, quia aequae perfecta est potentia motiva sine tali acutie, – et eodem modo utitur ea quando est in alio, coniuncto manui (ut cultello), sicut uteretur ea si esset in manu. – Ita in propositio. Si species posset esse inexistens intellectui absque inhaerentia per modum formae, si illo modo inexistens esset vel posset esse sufficienter coniuncta intellectui, possent istae duae causae partiales – intellectus et species – coinunctae sibi invicem in eadem operationem in quam modo possunt quando species informat intellectum. Quod etiam apparet ponendo aliquod intelligibile praesens sine specie: illud enim obiectum est causa partialis, et non informat intellectum, qui est altera causa partialis; sed istae duae causae partiales approximatae, absque informatione alterius ab altera, per solam approximationem debitam causant unum effectum communem.“ [Eigene Übersetzung].

## 4. Kapitel

hervorzubringen, auch wenn sie evtl. unabhängig von der anderen Ursache andere Wirkungen hervorrufen können.

Diese Aspekte, die das Zusammenwirken zweier Ursachen charakterisieren, zeigen einerseits die Eigenständigkeit der Ursachen in ihrer Wirksamkeit und ihre gegenseitige Abhängigkeit bzgl. der hervorgerufenen Wirkung, wie es schon vorher dargestellt wurde. Die Frage ist also, ob eine solche Charakterisierung der Ursächlichkeit vom Objekt die Bezeichnung desselben als Instrumentalursache berechtigt. Um die Frage richtig beantworten zu können, ob Scotus hier vom Objekt als einer Instrumentalursache spricht, muss nach dieser Charakterisierung der Wirkungsweise des Objekts im Erkenntnisprozess der Begriff der Instrumentalursache genau definiert werden.

In ihrer Einführung zur Metaphysik, die auf der antiken und scholastischen Philosophie basiert, geben Alvira, Clavell und Melendo eine einfache und treffende Definition dieses Begriffes:

„Als Instrumentalursache wird diejenige bezeichnet, die eine Wirkung nicht aufgrund ihrer eigenen Form sondern nur aufgrund der Bewegung hervorbringt, durch die sie von einem Haupttätigen bewegt wird [...] In der Instrumentalursächlichkeit sind zwei Wirkungen zu unterscheiden: diejenige, die das Instrument dank seiner eigenen Form herbeiführt (eigene Wirkung) und die Wirkung, die unter dem Einfluss der



## Die Ursache der Erkenntnis

Hauptursache auf die Instrumentalursache entsteht  
(instrumentale Wirkung) [...].“<sup>123</sup>

So scheint das Beispiel von Scotus auf die Beziehung von Objekt und Intellekt in der Hervorbringung der Erkenntnis als die Beziehung zwischen einem Haupttätigen und einer Instrumentalursache hinzuweisen. So wie das Messer nicht (nur) aufgrund der Schärfe schneiden kann, so kann auch das Objekt nicht (nur) aufgrund seiner Form den Erkenntnisakt bewirken, sondern bedarf der Bewegung des Intellekts, wie das Messer der Bewegung der Hand bedarf. Und diese beiden Ursachen haben auch eine eigene Wirksamkeit, aber die eine Wirkung beider Ursachen bildet eine Einheit, weil die Instrumentalursache diese nur unter dem Einfluss der Hauptursache hervorrufen kann: Das Objekt kann nur unter dem Einfluss des Intellekts einen Erkenntnisakt hervorbringen, auch wenn es an sich eine eigene Wirkung hat. Diese Interpretation scheint nach dem genannten Beispiel von Scotus naheliegend.

Unter anderen plädieren Pérez-Estévez und Pizzo für eine solche Deutung des Objekts als Instrumentalursache. Dazu sagt Pérez- Estévez: „Die species intelligibilis ist die Wirkung, die vom tätigen Intellekt als Hauptursache und dem Phantasma als quasi Instrumentalursache hervorgebracht

---

<sup>123</sup> T. Alvira et al., *Metafísica*, Pamplona, Eunsa, 2001, S. 205–206. „Se denomina causa instrumental a la que produce un efecto, no en virtud de su forma, sino sólo por el movimiento con que es movida por un agente principal; [...]. En la causalidad instrumental se distinguen dos efectos: el que origina el instrumento gracias a su misma forma (efecto propio), y el que nace del influjo de la causa principal en él (efecto intrumental). [...]“ [Eigene Übersetzung].

## 4. Kapitel

wird.“<sup>124</sup> Pizzo seinerseits identifiziert gewissermaßen die untergeordnete Ursache mit der Instrumentalursache: Für ihn ist jede untergeordnete Ursache eine Instrumentalursache.<sup>125</sup> Dies scheint mir im Kontext der scotischen Metaphysik fragwürdig. Dass jede Instrumentalursache eine untergeordnete Ursache sein muss, ist klar. Das Gegenteil ist aber nicht notwendigerweise der Fall. Es ist zumindest eine andere Art von untergeordneter Ursache denkbar, die nicht Instrumentalursache wäre. Dies ist so, weil die untergeordneten Ursachen aus verschiedenen Gründen einer Ursache untergeordnet sein können. Andererseits muss die Unterordnung der Ursache im Hinblick auf eine mit der Hauptursache gemeinsame Wirkung nicht unbedingt die Eigenständigkeit der untergeordneten Ursache beeinträchtigen, zumindest nicht innerhalb der scotischen Metaphysik. Dennoch kann nicht verleugnet werden, dass einige Stellen der scotischen Werke diese These der Instrumentalursächlichkeit unterstützen.<sup>126</sup>

Allerdings liefert Scotus selbst im vierten Buch der *Ordinatio* eine Definition der Instrumentalursache, wenn er sich mit der schöpferischen Tätigkeit Gottes beschäftigt. Scotus definiert die Instrumentalursache folgendermaßen:

---

<sup>124</sup> A. Pérez-Estévez, *Entendimiento y universalidad en Duns Escoto*, in: M. C. Pacheco, J. F. Meirinhos (Hrsg.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 août 2002, Bd. 3, (Rencontres de philosophie Médiévale Bd. 11) Turnhout, Brepols, 2006, S. 1507-1521, S. 1514 „La especie inteligible es el efecto producido por el entendimiento agente como causa principal y por el fantasma como causa quasi instrumental.“ [Eigene Übersetzung].

<sup>125</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 60.

<sup>126</sup> Vgl. *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 3 n. 562 „[...] Videtur enim intelligibilium a nobis naturaliter intellectorum species in intellectu esse quasi instrumentum ipsius intellectus, non motum ab intellectu ut agat, quasi scilicet aliquid recipiat ab intellectu, sed quo intellectus utitur ad suam actionem [...]“

## Die Ursache der Erkenntnis

„Zu der Frage: Da sich Schwierigkeiten daraus ergeben, ob das Schaffen hauptsächlich oder instrumental geschieht, so kann zweierlei verstanden werden, dass ‚etwas hauptsächlich wirkt‘: auf die erste Weise, indem man jede übergeordnete tätige Ursache ausschließt, und so bedeutet ‚hauptsächlich zu wirken‘ unabhängig von einer übergeordneten tätigen Ursache zu sein. Auf die zweite Weise kann ‚hauptsächlich tätig sein‘ verstanden werden, als das, was durch eine eigene und innere Form tätig wird, so kann diese [Ursache] – indem sie durch diese [innere Form] wirkt – einer höheren tätigen Ursache untergeordnet sein.

Wenn das Werkzeug in Entgegensetzung zur Hauptursache im ersten Sinne unterschieden wird, so kann jede zweite Ursache als Instrumentalursache bezeichnet werden. Wenn aber das Werkzeug in Entgegensetzung zur Hauptursache im zweiten Sinne unterschieden wird, so wird das Werkzeug genannt, was in sich keine aktive Form in ihrer eigenen Ordnung hat, und so wirkt diese durch die aktuelle Bewegung eines anderen Bewegers, weil sie in ihrer Tätigkeit von einem übergeordneten abhängt, wie es bei den künstlichen Werkzeugen offenbar ist (wie beim Beil, bei der Säge, usw.) Wenn beim Instrument ein im eigentlichen Sinne aktives Prinzip zu irgendeinem Terminus angenommen wird, dann ist es notwendig, dass dieses irgendeine innewohnende aktive Form hat: Sei es im Ruhezustand, vor jeglicher Bewegung durch einen anderen Tätigen, – oder *in fieri*, wenn es vollkommen von einem überlegenen Tätigen bewegt wird; wenn es aber in keiner Weise eine

## 4. Kapitel

aktive Form hat, dann wirkt dieses keinen Falls selbst.“<sup>127</sup>

Im ersten Sinne der Instrumentalursache ist das Objekt mit Sicherheit eine Instrumentalursache, weil in dieser allgemeinen Bedeutung von „Instrumentalursache“ alle untergeordneten Ursachen Instrumentalursachen sind. In dieser Hinsicht hat Pizzo mit seiner Identifizierung der Instrumentalursachen mit den untergeordneten Ursachen Recht, aber das ist nur die allgemeine und nicht die eigentliche Bedeutung von „Instrumentalursache“. Im zweiten Sinn des Wortes kann es nach Scotus keine Instrumentalursache sein, weil das Objekt eine eigene Ursächlichkeit hat, eine eigene Form, nach der es wirkt. Im strengen Sinne ist also das Objekt keine Instrumentalursache. Am Ende dieses Textes betrachtet Scotus noch die Möglichkeit, dass ein Instrument ein eigenes aktives Prinzip und daher auch eine eigene aktive Form hat. Dies würde dem Instrument auch eine gewisse eigene

---

<sup>127</sup> *Ord.* IV d. 1 p. 1 q. un. n. 119-120 „Ad quaestionem igitur, quia fit difficultas de ‚create principaliter vel instrumentaliter‘, ideo sciendum est quod ‚aliquid agere principaliter‘ potest intelligi dupliciter: uno modo, excludendo omnem causam superiorem agentem, ut sic ‚agere principaliter‘ sit agere independenter a causa superiore agente; alio modo potest intelligi ‚agere principaliter‘, quod per formam propriam et intrinsecam agit, licet – in agendo per eam – sit subordinata causae superiori agenti.

Si contra principalem causam, primo modo dictam, distinguatur instrumentum, sic omnis causa secunda potest dici ‚instrumentalis‘. Si autem contra secundum modum distinguatur instrumentum, tunc illud potest dici ‚instrumentum‘ quod non habet in se formam activam in suo ordine, etiam dependendo in actione sua ab aliquo superiore, sed tantum agit per actualem motionem alicuius alterius moventis, ut patet de instrumentis artificum (ut securi, serra et huiusmodi). Quod si instrumentum ponatur proprie principium activum ad aliquem terminum, necesse est ipsum habere formam aliquam intrinsecam activam: vel in ‚esse quieto‘, ante omnem motionem alterius agentis, – vel in ‚fieri‘, quando totaliter movetur a superiore agente; si enim neutro modo habeat formam activam, nullo modo proprie aget.“

## Die Ursache der Erkenntnis

Tätigkeit verleihen, wie Scotus einräumt. In diesem Fall wäre aber die Bewegung vollkommen auf die Hauptursache zurückzuführen, das Instrument wäre ein formales Prinzip der Veränderung und seine Tätigkeit wäre nur formaler Natur. Dies scheint dem Beispiel der Schärfe des Messers und der Hand zu entsprechen und könnte evtl. auf das Zusammenwirken von Intellekt und Objekt angewendet werden. Allerdings schließt Scotus diese Alternative aus, indem er das Objekt als eine Wirkursache der Erkenntnis und nicht eine Formalursache derselben charakterisiert. Das Objekt ist nun untergeordnete Wirkursache der Erkenntnis, im eigentlichen Sinne nicht nach der Art einer Instrumentalursache.

Zum Schluss dieses Abschnitts soll eine andere These von Duns Scotus in Bezug auf die Teilursächlichkeit in der Erkenntnis betrachtet werden: Scotus relativiert seine eigene These der Notwendigkeit beider Ursachen für die Entstehung von Erkenntnis und auch von der Ordnung dieser Ursachen. Es existieren nämlich einige Ausnahmen der Teilursächlichkeit in der Erkenntnis. Es ist durchaus möglich, dass der Erkenntnisakt nur vom Objekt verursacht wird oder dass das Objekt die Hauptursache der Erkenntnis darstellt. Es sind allerdings Fälle, in denen die Vollkommenheit des Objekts die Vollkommenheit des Intellekts deutlich übertrifft und daher die Erkenntnisfähigkeit des Intellekts überschritten wird.<sup>128</sup> Die Notwendigkeit der Teilursächlichkeit ist so auf die Verursachung von Erkenntnis niederer oder hauptsächlich

---

<sup>128</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 381 „Veruntamen dico, secundo, quod respectu alicuius intellectionis obiectum est magis causa quam anima, ut respectu intellectionis quae excedit actualitatem animae naturalem, sicut in visione beata; ibi enim obiectum vel est tota causa, vel est causa prior et principalior.“ *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 3 n. 561 „Tamen aliquod obiectum, excedens multum facultatem partis intellectivae, puta obiectum beatificum ut clare visum, posset poni habere totam causalitatem respectu visionis, aut principalior quam pars intellectiva, et hoc propter excellentiam talis obiecti et defectum partis intellectivae, sed de hoc in quarto libro.“

## 4. Kapitel

materieller Dinge beschränkt, in denen die Vollkommenheit des Erkannten die Vollkommenheit des Intellekts nicht überschreitet.<sup>129</sup> Dies sind natürlich die meisten Fälle, mit denen wir in diesem Leben zu tun haben und das Gegenteil stellt daher bloß eine Ausnahme dar, die aber im Jenseits die Norm sein könnte, denn es geht dann um die Gottesschau.

Diese letzte These von Scotus problematisiert die gesamte vorangehende Argumentation in Bezug auf die Natur der Erkenntnis, denn die Grundlage der Argumentation für eine Teilursächlichkeit in der Erkenntnis bildet die Analyse der Natur der Erkenntnis, die sowohl eines Erkennenden als auch eines Objektes bedarf. Mit dieser Aussage sagt Scotus letztendlich, dass die Erkenntnis nur in diesem Leben dieser beiden Prinzipien bedarf. Wie die Erkenntnis dann im Jenseits zu verstehen ist, bleibt im Augenblick unbeantwortet. Auf jeden Fall funktioniert offensichtlich die Erkenntnis im Leben nach dem Tod nach anderen Prinzipien, die aber für uns jetzt nicht genau zu definieren sind. Diese Frage steht sicherlich im Zusammenhang mit der Frage, ob die intuitive Erkenntnis auch in diesem Leben möglich ist oder nicht.<sup>130</sup> Wenn sie in diesem Leben nicht möglich sein sollte, ist dies eine mögliche Annäherung an die Art und Weise, wie die Erkenntnis im Jenseits erfolgt. Allerdings ist die Rede von den Mechanismen der intuitiven Erkenntnis bei Scotus recht spärlich.

Die Theorie der Teilursächlichkeit verwendet Scotus nicht nur innerhalb der Erkenntnistheorie. Eine Betrachtung seiner Theorie der Teilursächlichkeit in der Handlungstheorie kann

---

<sup>129</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 379 „Respondeo et dico quod in istis intellectionibus quae sunt respectu inferiorum et materialium, anima est causa perfectior quam obiectum. [...]“

<sup>130</sup> Für eine Analyse der scotischen Position über die intuitive Erkenntnis *in statu isto* siehe: C. Rode, *Zugänge zum Selbst*, 2015, S. 161-187.

## Die Ursache der Erkenntnis

uns dabei helfen, seine Erklärung der Ursache von der Erkenntnis besser zu verstehen.<sup>131</sup>

Nach Scotus entsteht eine Handlung oder ein Willensakt durch das Zusammenwirken vom Willen und Intellekt, bzw. vom im Intellekt erkannten Objekt. Hier unterscheidet Scotus genauso wie im Bezug auf die Erkenntnis drei Formen des Zusammenwirkens zweier Ursachen: Zwei Ursachen können zusammenwirken, indem sie in einer akzidentellen Ordnung zueinander stehen.<sup>132</sup> Die zweite Form des Zusammenwirkens ist, wenn die eine Ursache ihre Wirksamkeit von der anderen empfängt.<sup>133</sup> Die dritte Form ist, wenn zwei Ursachen unterschiedlicher Ordnung zusammenwirken, von denen keine die Wirksamkeit der anderen empfängt, sondern jede ihre eigene Wirksamkeit besitzt, die in ihrer eigenen Ordnung vollkommen ist, und von denen eine die Hauptursache und die andere die untergeordnete Ursache bzgl. der gemeinsamen

---

<sup>131</sup> Scotus stellt die Theorie des Zusammenwirkens zweier Ursachen im Bezug auf die Willensakte in *Lect.* II d. 25 q. un. Die Frage dieser *Quaestio* lautet: „Ob der Willensakt wird im Willen durch das Objekt, das den Willen bewegt, oder durch den Willen, der sich selbst bewegt, verursacht.“ „Utrum actus voluntatis causetur in voluntate ab obiecto movente ipsam vel a voluntate movente se ipsam.“ In der *Ordinatio* finden wir keine Parallelstelle dieses Textes, weil diese Distinktion in derselben fehlt. In der *Reportatio Parisiensis* finden wir einen Paralleltext zu diesem der *Lectura*, dessen Frage lautet: „Utrum aliud a voluntate causat actum eius effective“. Diesen Text wird an dieser Stelle nicht berücksichtigt, weil er noch nicht kritisch ediert ist.

<sup>132</sup> *Lect.* II d. 25 q. un. n. 71 „Nam aliquando multa concurrunt ad unum effectum causandum, quae tantum habent ordinem per accidens, – et tunc multa concurrunt per accidens (quia si tota virtus esset in uno, illud faceret totum effectum), sicut est de multis trahentibus navem. Et sic non est in proposito, quia hic est per se ordo et una causa partialis praesupponit aliam.“

<sup>133</sup> *Lect.* II d. 25 q. un. n. 72 „Alio modo, aliquando multa concurrunt ad unum effectum causandum, ita quod unum ab alio capit virtutem effectivam causando [...]“

## 4. Kapitel

Wirkung ist.<sup>134</sup> Diese Formen der Verursachung müssen jetzt nicht erklärt werden, weil sie in der Erklärung des Zusammenwirkens vom Intellekt und Objekt im Bezug auf den Erkenntnisakt ausführlich dargelegt wurden. Was für uns in diesem Moment wichtig ist, ist, dass Scotus vom Zusammenwirken vom Willen und Intellekt zur Entstehung des Willensaktes in dieser dritten Form des Zusammenwirkens spricht.<sup>135</sup>

In diesem Text spricht Scotus im Gegensatz zum Text über die Ursache des Erkenntnisaktes explizit von Wirkursache. Er konzipiert die zwei Ursachen des Willensaktes als Wirkursachen desselben.<sup>136</sup> Man könnte sich dennoch fragen, ob dies nur für den Willensakt und nicht für den Erkenntnisakt gilt, aufgrund der unterschiedlichen Natur beider Akte. Der Willensakt wird aktuell und real, wenn er außerhalb des Subjekts in der Wirklichkeit realisiert wird, wenn es umgesetzt

---

<sup>134</sup> *Lect.* II d. 25 q. un. n. 73 „Tertio modo, aliquando plura agentia concurrunt in causando, ita quod alterius ordinis sunt aut rationis (contra primum modum), quorum neutrum capit ab alio virtutem activam, set utrumque habet causalitatem propriam, perfectam in suo genere, – unum tamen est agens principale et aliud minus principale [...]“

<sup>135</sup> *Lect.* II d. 25 q. un. n. 73 „[...] Sic in proposito voluntas habet rationem unius causae, scilicet causae partialis, respectu actus volendi, et natura ‚actu cognoscens obiectum‘ rationem alterius causae partialis, – et utraque simul est una causa totalis respectu actus volendi. Voluntas tamen est causa principalior, et ‚natura cognoscens‘ minus principalis, quia voluntas libere movet, ad cuius motionem movet aliud (unde determinat aliud ad agendum); sed natura ‚cognoscens obiectum‘ est naturale agens, quod – quantum est ex parte sui – agit semper: numquam tamen potest esse sufficiens ad actum eliciendum, nisi concurrente voluntate; et ideo voluntas est causa principalior. – Et hoc etiam patet per ea quae dicta sunt distinctione 3 primi libri, quod intellectus est causa principalior quam obiectum, respectu actus intelligendi.“

<sup>136</sup> *Lect.* II d. 25 q. un. n. 69 „[...] Ideo teneo viam mediam, quod tam voluntas quam obiectum concurrunt ad causandum actum volendi, ita quod actus volendi est a voluntate et ab obiecto cognito ut a causa effectiva.“



## Die Ursache der Erkenntnis

wird und eine reale Handlung hervorruft.<sup>137</sup> Im Gegensatz dazu hat der Erkenntnisakt ihre Existenz und Wirklichkeit im Intellekt, er ist immanent und intentional, und besitzt die Existenz einer geistigen Wirklichkeit. Scotus führt eine Unterscheidung im Bezug auf den Willensakt ein, die wir berücksichtigen sollten: Er unterscheidet zwischen dem Willen als Strebevermögen und als freies Vermögen, was eine Unterscheidung der Vernunft nach darstellt. Diesen Unterschied wird von Scotus angesprochen, um die Beschreibung des Willens als ein aktives Vermögen zu begründen. So sagt, er, dass der Wille als Strebevermögen vom Objekt bewegt wird, aber als freies Vermögen aktives Prinzip der

---

<sup>137</sup> Aus diesem Grund wird von praktischer Wahrheit und von der praktischen Syllogismus im Bezug auf die Handlung selbst, und nicht nur auf die Absicht, oder auf einen inneren Willensakt. Die Absicht muss verwirklicht werden, damit es von Handlung im eigentlichen Sinne gesprochen werden kann. Dies ergibt Vigos Analyse der aristotelischen Theorie der praktischen Vernunft. Vgl. A. Vigo, *Estudios Aristotélicos*, 2011, S. 309 ff.; B. Streumer, *Practical Reasoning*, in: T. O'Connor, C. Sandis (Hrsg.), *A Companion to Philosophy of Action*, (Blackwell Companions to Philosophy Bd. 46), Chichester, West Sussex, Wiley Blackwell, 2010, S. 244-251, S. 245 E. Anscombe, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell 1976, §33, S. 57-62; E. Anscombe, *Thought and Action in Aristotle*, in: R. Bambrough (Hrsg.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, Routledge and Kegan Paul, 1965, S. 143-158, S. 157; F. Inciarte, *Practical Truth*, in: A. Ansaldi (Hrsg.), *Persona, Verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Roma, Città nuova editrice, 1986, S. 201-215, S. 201; M. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, New Jersey, 1978, S. 184-210.

## 4. Kapitel

Veränderung vom Objekt ist.<sup>138</sup> Diese Unterscheidung, die Scotus zur Erklärung des aktiven Charakters des Willens einführt, nutzt uns in diesem Kontext einer Unterscheidung vom äußerem und innerem Akt: Der Akt des Strebens ist ein innerer Akt, während der freie Akt des Willens, der Akt des Ausführens einer Entscheidung (*elicere*), ein äußerer Akt ist. Dieser zweite Akt ist der Akt des Willens im eigentlichen Sinne, der Akt der seiner Natur am besten widerspiegelt. Durch die Begründung des aktiven Charakters des Willens wird die Möglichkeit seiner aktiven ursächlichen Beteiligung im Entstehungsprozess eines Willensaktes. Diese Unterscheidung und die Tatsache, dass ein Willensakt seine Vollendung in einem äußeren Akt hat, nehmen dem Vergleich seine Kraft nicht. Scotus vergleicht ausdrücklich der Prozess der Entstehung eines Willensaktes mit dem Prozess der Entstehung eines Erkenntnisaktes und verwendet dieses Modell der Teilursächlichkeit in beiden gleichermaßen.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> *Lect. II d. 25 q. un. n. 82* „Sed quando arguitur, secundo, quod voluntas non est potentia activa quia non est principium transmutandi aliud (ut obiectum suum), dicitur a quibusdam quod voluntas consideratur dupliciter: uno modo ut appetitus, alio modo ut libera est, et haec differunt ratione vel intentione; voluntas igitur movet obiectum – actum eliciendo – in quantum libera est, sed movetur et actum recipit in quantum appetitus est, et sic etiam salvatur quod „potentia activa est principium movendi aliud in quantum aliud““.

<sup>139</sup> Die Parallele zwischen der Erklärung der Ursache des Erkenntnisaktes und des Willensaktes bei Scotus können nicht geleugnet werden. Die gesamte Argumentation und die Vorgehensweise bei der Begründung der Theorie der Teilursächlichkeit sind sehr ähnlich, bis auf die Diskussion darüber, wie es zu verstehen ist, dass der Wille ein aktives Vermögen ist und sich selbst bewegt, und die Argumentation für den Willen als Hauptursache von seinem Charakter als freie Ursache im Gegensatz zur natürlichen Ursache ausgehend. Scotus selbst weist auf die Erklärung der Teilursächlichkeit in der Erkenntnis in diesem Kontext hin: *Lect. II d. 25 q. un. n. 73* „[...] et ideo voluntas est causa principalior. – Et hoc etiam patet per ea quae dicta sunt distinctione 3 primi libri, quod intellectus est causa principalior quam obiectum, respectu actus intelligendi.“

## Die Ursache der Erkenntnis

Dieses Faktum ist ein hinreichender Grund, um den Vergleich in seiner ganzen Tragweite ernst zu nehmen. Außerdem ist diese Unterscheidung von einer aktiven und einer passiven Funktion auch in der Ursächlichkeit des Intellekts vorhanden, der die Hauptursache im Entstehungsprozess des Erkenntnisaktes ist.

Der Vergleich mit der Teilursächlichkeit in den Willensakten führt uns zu dem Schluss, dass Scotus von Wirkursachen spricht, wie wir aus anderen Gründen auch interpretiert hatte, auch wenn er im Kontext des Entstehungsprozesses eines Erkenntnisaktes nicht explizit von Wirkursächlichkeit beider Ursachen spricht.

### 5. DIE ROLLE DES WILLENS IM ERKENNTNISPROZESS

Nach dieser Darstellung der Ursachen der Erkenntnis stellt sich die Frage, wie diese Ursachen wirken, vor allem angesichts der Tatsache, dass wir immer wieder in der Erkenntnis Fehler begehen.<sup>140</sup> Dies betrifft auf ganz besondere Weise den Intellekt, da dieser ein seelisches Vermögen ist und daher nicht auf die gleiche Weise ursächlich wirkt, wie jegliche materielle natürliche Ursachen, was für das Objekt in diesem Kontext der Erkenntnistheorie doch zweifellos gilt. Hier wird ein Unterschied zwischen den Begriffen von Ursache und Vermögen unterstellt, die wir zunächst klären müssen. Offensichtlich ist das Vermögen eine Ursache, weil sonst keineswegs von der ursächlichen Rolle des Intellekts gesprochen werden dürfte. Allerdings ist nicht jede Ursache ein Vermögen, oder nicht im strengen Sinne dieses Wortes. Wenn wir vom Vermögen im aristotelischen Sinne sprechen,<sup>141</sup> beinhaltet sicherlich jede Ursache ein Vermögen, denn sie ist in der Lage, etwas zu werden, zu aktivieren, zu tätigen, zu

---

<sup>140</sup> Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 127.

<sup>141</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* V 12, 1019a15-32.

## 4. Kapitel

bewirken, etc. und zwar in dieser Hinsicht ist das Vermögen ein aktives, nicht ein passives Prinzip.<sup>142</sup> Aristoteles definiert den Vermögensbegriff als „das Prinzip der Bewegung oder Veränderung in einem anderen oder insofern es ein anderes ist“<sup>143</sup>, was eindeutig auf ein aktives Prinzip hindeutet. Diese Bedeutung von „Vermögen“ muss von der breiteren Bedeutung der in der Tradition sogenannten logischen Möglichkeit, also Widerspruchsfreiheit, unterschieden werden. Dass etwas nicht widersprüchlich ist, bedeutet nicht, dass es eine reale Möglichkeit darstellt, die jetzt und hier realisierbar ist. Daher sind die Vermögen reale Prinzip von Veränderung, bzw. in einem Vermögen ist eine reale Disposition vorhanden, die eine solche Veränderung ermöglicht oder veranlasst. So wie das Vermögen diese prinzipielle Disposition ist, ist die Ursache der Auslöser einer solchen Veränderung.

Wenn man von der Ursache als einem gewissen Auslöser einer Veränderung spricht, scheint die Ursache die Notwendigkeit der Wirkung zu implizieren. Diese Notwendigkeit kann in zweierlei Hinsicht bestehen: im Wirken selbst und in der Wirkung. Einerseits wäre es unmöglich, dass eine Ursache nicht wirkt. Im Fall der Erkenntnis ist eine solche These von der Notwendigkeit der Erkenntnistätigkeit zweifelhaft, denn wir merken erfahrungsgemäß, dass wir nicht ständig erkennen. Eine Notwendigkeit der Wirkung würde andererseits bedeuten, dass wenn sie nicht gehindert werden, sie immer ihre Wirkung hervorbringen. Eine Anwendung dieser Konzeption der Ursache auf die Erkenntnis erweist sich zunächst als fragwürdig. Diese Sichtweise würde nämlich die Unmöglichkeit jeglichen Irrtums in der Erkenntnis einschließen. Genau aus diesem Grund lehnt Scotus die Alleinursächlichkeit

---

<sup>142</sup> So definiert Aristoteles das Vermögen als „Prinzip der Veränderung in einem anderen oder in ein und demselben, insofern es ein anderes ist“ Aristoteles, *Met.* IX 1, 1046a11.

<sup>143</sup> Aristoteles, *Met.* V 12, 1019a15-16.

## Die Ursache der Erkenntnis

des Objekts, bzw. des Phantasmas in der Entstehung von Erkenntnis ab. Wie Cross treffend darstellt, würden dann notwendigerweise wahre Erkenntnisse hervorgerufen, und zwar immer, oder eben im Gegenteil immer falsche Erkenntnisse, ohne dies auf irgendeine Weise vermeiden zu können. Der Grund dafür ist, dass das Objekt eine natürliche Ursache ist.<sup>144</sup> Was für die ursächliche Beteiligung des Objekts problematisch erscheint, ist anscheinend auch im Fall des Intellekts fraglich. Scotus ordnet nämlich mit eindeutiger Klarheit den Intellekt unter die natürlichen Ursachen ein. Dies würde zu dem Schluss führen, dass die Erkenntnis eine absolut notwendige Wirkung dieses Zusammenwirkens ist, was aber die Möglichkeit falscher Erkenntnisse und eine nicht stete Erkenntnistätigkeit ausschließt. Um diese Schwierigkeit aufzuheben, müssen wir die scotische Charakterisierung der natürlichen Ursachen betrachten.

Aristoteles führt im IX Buch der *Metaphysik* eine hilfreiche Unterscheidung ein, um die Wirkungsweise des Intellekts von den anderer Ursachen zu differenzieren. Er spricht von den vernünftigen und unvernünftigen Vermögen. Der Unterschied besteht darin, dass die vernünftigen Vermögen auf Entgegengesetztes ausgerichtet sind, und so können sie prinzipiell, obwohl nicht gleichzeitig, entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen; im Gegensatz dazu können die unvernünftigen Vermögen nur ein Einziges bewirken.<sup>145</sup> Im weiteren Verlauf des IX Buches formuliert Aristoteles die Folgen dieser Unterscheidung aus, so dass wir auf die Notwendigkeit eines Willenseinflusses auf den Intellekt schließen können:

„Denn die vernunftlosen Vermögen sind jedes nur einer Tätigkeit fähig, die vernünftigen aber sind des Entgegengesetzten fähig, so dass sie also das

---

<sup>144</sup> Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 127.

<sup>145</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* IX 2, 1046a35-1046b24.

## 4. Kapitel

Entgegengesetzte zugleich tun würden, was doch unmöglich ist. Also muss etwas anderes das Entscheidende sein; ich meine hierbei das Strebungsvermögen (ὁρεξις) oder den Vorsatz (προαίρεσις). Denn was das vernünftige Vermögen entscheidend erstrebt, das wird es tun, falls dies dem Vermögen gemäß vorhanden ist und es sich dem des Leidens Fähigen nähert.“<sup>146</sup>

Die vernünftigen Vermögen implizieren nun eine Entscheidung für die eine oder andere Wirkung. Dies würde im Fall der Erkenntnis gewisser Weise erklären, warum es Fehler und Irrtümer geben kann. Allerdings ist eine solche Anwendung auf die theoretische Erkenntnis nicht frei von Schwierigkeiten. Die Beispiele des Aristoteles erlauben zunächst nur eine Anwendung auf die praktische Vernunft, außerdem spricht er an keiner Stelle von Falschheit und Wahrheit als entgegengesetzte Wirkungen eines rationalen Vermögens.

Scotus bedient sich dieser aristotelischen Unterscheidung der Vermögen, um vielleicht eine der brisantesten Differenzierungen und sicherlich eine der am meisten studierten Stellen der scotischen Werke zu formulieren, nämlich den Unterschied zwischen natürlichen und freien Vermögen.<sup>147</sup> Das entscheidende Kriterium, um zwischen vernünftigen und unvernünftigen Ursachen zu unterscheiden, ist nicht das Geöffnetsein für verschiedene Wirkungen, sondern die Möglichkeit überhaupt zu wirken oder nicht zu wirken. Es handelt sich um einen Modalunterschied in Bezug auf die Wirkungsweise beider Vermögensarten, und nicht auf die Wirkung selbst.<sup>148</sup> Das vernünftige Vermögen bestimmt nicht nur die Wirkung, sondern sogar, ob die Tätigkeit selbst ausgeführt wird, oder

---

<sup>146</sup> Aristoteles, *Met.* IX 5, 1048a8-16.

<sup>147</sup> Vgl. *In Met.* IX q. 15

<sup>148</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 114

## Die Ursache der Erkenntnis

nicht.<sup>149</sup> Gemäß dieser Definition des vernünftigen Vermögens ist die Vernunft selbst kein vernünftiges Vermögen, sondern allein der Wille kann auf diese Weise charakterisiert werden.<sup>150</sup> So verwandelt sich, durch die scotische Analyse, die aristotelische Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen Vermögen in eine Unterscheidung zwischen Natur und Wille. Der Intellekt ist also ein natürliches und nicht ein freies Vermögen, das über seine eigene Tätigkeit vollkommen verfügt.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> *In Met.* IX q. 15 n. 24 „[...] quare scilicet natura est unius (hoc est – cuiuscumque vel quorumcumque sit – determinate ex se illius vel illorum), voluntas autem est oppositorum (id est, ex se indeterminate huius actionis vel oppositae, seu actionis vel non actionis) [...]“

<sup>150</sup> *In Met.* IX q. 15 n. 36 „Intellectus et voluntas possunt comparari ad actus proprios quos eliciunt, vel ad actus aliarum potentiarum inferiorum in quibus quamdam causalitatem habent [...]. Prima comparatio est essentialior, patet. Et sic intellectus cadit sub natura. Es enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere [...]. Voluntas ad proprium actum eliciendum opposito modo se habet, ut dictum est prius [...]“

<sup>151</sup> *Ord.* II d. 3 p. 2 q. 3 n. 390 „Quod patet. Tum quia species primi obiecti (quod non est praesens naturaliter per essentiam) praecedit naturaliter actum cognoscendi illud; habitus autem, respectu illius obiecti, sequitur naturaliter illa ex quibus generatur: idem autem essentialiter non sequitur naturaliter et praecedit naturaliter, quia non est circulus in essentialiter ordinatis, neque in causis neque in causatis. Tum quia habitus potest esse intensior alicuius, cuius species intelligibilis est remissior (et e converso), – nam habens intellectum imperfectum, in quo recipitur species intelligibilis imperfecta, habet speciem intelligibilem remissiorem quam alius habens intellectum perspicaciorem (quod patet, quia causae naturales in isto et in illo sunt inaequales, scilicet intellectus agens et phantasma, – et causae naturales agunt secundum ultimum potentiae suae); igitur species intelligibilis in isto imperfectiore intellectu remissior est quam in illo perfectiore, – et tamen ille ‚tardior‘ potest frequentius considerare istud intelligibile (cuius habet speciem), et ex hoc habere intensiorem habitum respectum huius obiectu, qui ‚habitus‘ sit qualitas, facilitans ad considerationem istius obiecti.“

## 4. Kapitel

Die Charakterisierung des Intellekts als eine natürliche Ursache wirft erneut das Problem der Irrtumsmöglichkeit in der Erkenntnis auf. Daher muss eine andere Unterscheidung vorliegen, die eine Differenzierung des Intellekts von den anderen natürlichen Ursachen ermöglicht. Andererseits muss es eine Erklärung dafür geben, warum Scotus immer wieder die These vertritt, dass die Erkenntnis in unserer Macht steht.<sup>152</sup> Die Lösung liegt wahrscheinlich an einer Aussage von Duns Scotus: An zahlreichen Stellen spricht er vom Intellekt als einer *per participationem* freien Ursache.<sup>153</sup>

Eine Unterscheidung die dazu dienen kann, zwischen dem Intellekt und anderen natürlichen Ursachen zu trennen, ist der Unterschied zwischen univoken und äquivoken Ursachen.<sup>154</sup> Die univoken Ursachen können eine einzige Wirkung hervorrufen, die der Ursache ähnlich ist, und werden immer

---

<sup>152</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 380 „[...] intelligere est in potestate nostra, dicente Philosopho: ‚Intelligimus cum volumus‘; sed intelligere non est in potestate nostra ex parte obiecti, quia quantum est ex parte obiecti, semper ageret et intelligeret; igitur erit in potestate nostra ‚intelligere‘ ex parte anima [...]“

<sup>153</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 5 n. 142 „Et confirmatur ista ratio, quia principium formale intelligendi, sive sit habitus sive species, est liberum per participationem, quia intelligimus cum volumus, II *De anima*, sed liberum per participationem potest impediri a libero per essentiam; aliter enim non esset liberum per participationem; ergo, etc.“

<sup>154</sup> Diese Unterscheidung findet sich auch bei anderen mittelalterlichen Autoren, wie z.B. bei Thomas von Aquin *Super Sent.* lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 4 „[...] quod causa univoca vel non univoca, proprie loquendo et simpliciter sunt divisiones illius causae cujus est similitudinem habere cum effectū“



## Die Ursache der Erkenntnis

nach ihrer letzten Potenz tätig.<sup>155</sup> Dies ist sicherlich der Fall des Objekts im Erkenntnisprozess.<sup>156</sup> Die äquivoken Ursachen wirken nicht nach ihrer letzten Potenz, weil sie Wirkungen hervorrufen, die der Ursache selbst nicht ähnlich sind. Dies impliziert natürlich, dass sie verschiedene Wirkungen hervorbringen können und auch, dass die Wirkungen immer unvollkommener sind als die Ursache selbst.<sup>157</sup>

Die Begründung der These, dass die Erkenntnis in unserer Macht steht, beruht nach Cross auf dem intrinsischen Charakter des Erkenntnisprinzips, d.h. des Intellekts. Aufgrund dieses intrinsischen Charakters partizipiert der Intellekt an der Freiheit des Willens.<sup>158</sup> Scotus vertritt ohne Zweifel, dass die Freiwilligkeit der Erkenntnis von Seiten des Intellekts und nicht

---

<sup>155</sup> *Super II et III de anima* q. 16 n. 11 „[...] omne agens secundum ultimum suae potentiae producit perfectissimum effectum quem potest producere, quia ad oppositum, quod non producat effectum perfectissimum quem potest, sequitur quod agit citra ultimum potentiae suae; sed omne agens naturale est agens secundum ultimum potentiae suae, quia non agit deliberative, determinando sibi quantitatem effectus, sed determinatur ab alio; igitur agit perfectissimum effectum quem potest [...]“

<sup>156</sup> *Quodl.* 15 n. 8 „[...] si solum obiectum esset causa activa eius, quia illud videretur semper agere secundum ultimum potentiae, cum sit agens naturale non liberum per essentiam. Patet sed nec liberum per participationem videtur, cum non sit in eadem natura cum voluntate.“

<sup>157</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 385 „[...] quia in omnibus causis ordinatis effectus magis assimilatur causae propinquae quam causae remotae, quia est effectus univocus respectu causae propinquae, sed est effectus aequivocus respectu causae superioris remotae (et minor est similitudo aequivoca quam univoca, et e contra, maior similitudo univoca quam aequivoca [...])“ *Super II et III de anima* q. 21 n. 24 „[...] omnis autem causa aequivoca est perfectior causato vel non imperfectior [...]“

<sup>158</sup> Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 129.

## 4. Kapitel

des Objekts kommt.<sup>159</sup> Allerdings unterschätzt Cross' Deutung die ursächliche Rolle des Objekts, wenn er sagt:

„[...] Die Idee ist, dass die species/das Objekt eine ursächliche Rolle nur dann spielt, wenn der Erkennende es so will; oder besser gesagt, dass das Objekt nur eine ursächliche Rolle spielt, wenn der Intellekt sie auch spielt, denn das Objekt, wenn es auf angemessene Weise gegenwärtig ist, spielt keine Rolle in der Verursachung der Erkenntnis, es sei denn, der Intellekt leistet irgendeinen weiteren nicht-automatischen ursächlichen Beitrag dazu. Das Objekt braucht nichts zu *tun*, um mit dem Intellekt mitzuwirken. Das Objekt befindet sich immer in einem solchen Zustand, dass es wirkt, sobald der Intellekt (freiwillig) seine Aufmerksamkeit darauf richtet [...]“<sup>160</sup>

Aber wie ist diese Freiwilligkeit in der Erkenntnis von Seiten des Intellekts zu verstehen, wenn dieser eine natürliche Ursache sein soll? Es findet offensichtlich eine Steuerung der Erkenntnis von Seiten des Willens statt. Dieser Eingriff des

---

<sup>159</sup> *Quodl.* 13 n. 20 „[...] quia primum tale est obiectum extra, cognitio autem in intellectu non immediate causatur ab obiecto, ut extra, sed ab aliquod intra, quia intelligimus, cum volumus, non autem sentimus, cum volumus, secundo *De anima*: quia ad intelligendum habemus obiectum intra, ad sentiendum requiritur obiectum extra.“

<sup>160</sup> R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 132 „[...] the idea is that the species/object has a causal role only when the cognizer wills; or, more properly, that the object has any causal role only when the intellect does too, because the object, even when appropriately present, does not have a role in causing the cognition unless the intellect adds some further non-automatic causal input. The object does not have to do anything to cooperate with the intellect. The object is always in a state such that, when the intellect (voluntarily) directs attention to it, it operates. It is in this state even when the intellect fails to direct attention to it [...]“ [Eigene Übersetzung].

## Die Ursache der Erkenntnis

Willens besteht in der Lenkung der Aufmerksamkeit des Intellekts auf ein konkretes Objekt.<sup>161</sup> Als Scotus diese Frage explizit stellt – wie es möglich sei, dass die Erkenntnis in unserer Macht ist –, stellt er fest, dass dem Erkenntnisakt eine Willensentscheidung vorausgeht.<sup>162</sup>

An anderen Stellen beschränkt Scotus den Einfluss des Willens auf bestimmte Erkenntnistätigkeiten. Alle anderen Tätigkeiten des Intellekts verlaufen ganz natürlich und werden nun nicht vom Willen gesteuert. Der Intellekt wirkt vollkommen natürlich, ohne vom Willen beeinflusst zu werden, bei seiner ersten Tätigkeit, also bei der Begriffsbildung.<sup>163</sup> Dies impliziert, dass ein möglicher Fehler auf dieser Ebene ausgeschlossen ist, solange die Ursachen (das Objekt und der Intellekt) entsprechend disponiert sind und sie an ihrer Tätigkeit von außen nicht gehindert werden. Dies ist auch Cross' Meinung, der dem Intellekt eine gewisse Freiheit abgesehen von der

---

<sup>161</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 470* „Ad tertium: illa ‘attentio’ est voluntatis, qua vehementer applicante se ad aliquod obiectum, potentia inferior cognitiva vehementius patitur ab illo obiecto; et ideo perfectius cognoscit, licet non agat ad illum actum.“

<sup>162</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 448* „Sextum non quaerit nisi quomodo in potestate nostra est, quam intellectionem habeamus per alteram, et per quid cognoscitur actus super quem reflectivum. Primum quidem est propter voluntatem. Et secundum etiam est per vestigium derelictum ab actu (vel aliter per phantasma, quod primo ostendit obiectum, sed secundo causatur ab obiecto; tamen non est necesse ipsum actu causare intellectionem intellectionis, nisi quando voluntas imperat): illo ergo derelicto, per illud elicitive potest haberi actus reflexus, voluntate imperante, et potest non haberi, voluntate imperante aliam intellectionem.“

<sup>163</sup> *Super II et III de anima q. 16 n. 11* „[...] Intellectus autem quantum ad primum actum intelligendi et etiam omnia quae concurrunt ad causandum intellectionem effective – sive phantasia sive species intelligibilis – sunt agentia naturalia; igitur intellectus in primo actu intelligendi praecedente omnem actum volendi intelligit perfectissimum intelligibile in quod potest, quia terminat actionem perfectissimam quam habere potest; tale autem intelligibile est species specialissima; igitur, etc.“

## 4. Kapitel

Abstraktionstätigkeit zuspricht.<sup>164</sup> Scotus macht jedoch eine weitere Einschränkung bzgl. der Selbstbestimmung in der Erkenntnis: die konfuse Erkenntnis.<sup>165</sup> Die Einschränkung des Willenseinflusses auf die Erkenntnis wird dann hier noch konkreter. So kann angenommen werden, dass die einzige bloß natürliche Tätigkeit im Erkenntnisprozess nicht die Abstraktion ist, sondern die konfuse Begriffsbildung, die jeglicher Willensentscheidung vorausgeht. Wenn einmal eine konfuse einfache Erkenntnis vorliegt, richtet der Wille die Aufmerksamkeit des Intellekts auf irgendein Objekt, um eine vollkommener Abstraktion desselben zu ermöglichen. Je größer die Aufmerksamkeit, desto vollkommener ist die Abstraktion und desto klarer der abstrahierte Begriff. Und dann ist der Wille auch in allen weiteren Tätigkeiten des Intellekts präsent.

Die Tatsache, dass in der einfachen konfusen Erkenntnis keine Falschheit und kein Fehler überhaupt möglich ist, stellt auch die Frage, ob auf dieser Ebene schon von Wahrheit in der Erkenntnis gesprochen werden kann, und wenn ja, inwiefern. Diese Frage wird allerdings offengelassen, da Scotus keine Antwort darauf bietet. Im Folgenden werden zunächst die

---

<sup>164</sup> Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 134.

<sup>165</sup> *Lect. I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 71* „Primo sic: omnes causae concurrentes ante primam cognitionem confusam sunt naturales, quia voluntas ante primum actum intellectus confusum non potest habere actionem voluntariam, quia tunc vellet aliquod quod nullo modo esset cognitum; causae igitur causantes primum actum confusum intellectus sunt naturales, ut phantasmata et intellectus agens; ergo agunt secundum ultimum suae potentiae, et per consequens produciunt effectum perfectissimum et eis adaequatus maxime, quem possunt habere, est cognitio confusa speciei specialissimae, – ut cognitio perfectissima, quam phantasma huius albedinis cum intellectu agente possit facere, est cognitio confusa et indistincta ipsius albedinis et non cognitio alicuius communioris, quia cognitio ipsius albedinis in commune est imperfectior cognitio quam cognitio indistincta ipsius albedinis in se per speciem propriam.“

## Die Ursache der Erkenntnis

unterschiedlichen Ebenen der Erkenntnis oder Schritte im Erkenntnisprozess genauer dargelegt.



# Fünftes Kapitel

## Der Erkenntnisprozess

Da die Notwendigkeit des Zusammenwirkens von Intellekt und Objekt für die Erkenntnis und die Art und Weise, wie dieses Zusammenwirken zu verstehen ist, klar ist, wird im Folgenden der Erkenntnisprozess im Detail dargestellt werden. Scotus erklärt den Erkenntnisprozess in zwei Schritten: die Hervorbringung der *species intelligibilis* und die Entstehung des Erkenntnisaktes. Es kann ein dritter Schritt angenommen werden, der diesen beiden vorausgehen soll, nämlich die Entstehung des Phantasmas. Allerdings wird in der scotischen Darstellung die Existenz des Phantasmas angenommen, ohne auf seinen Entstehungsprozess explizit einzugehen; wobei vermutet werden kann, dass dieser nach ähnlichem Muster funktioniert wie die Entstehung der *species* und des Erkenntnisaktes. Die betonte Aufmerksamkeit, die dem Erkenntnisprozess nach der Entstehung des Phantasmas geschenkt wird, mit der damit verbundenen Vernachlässigung des Phantasmas selbst, seiner Entstehung und seiner Verbindung zum realen Objekt, lässt eine Verlagerung des Interesses erkennen, im Vergleich zu anderen mittelalterlichen Autoren, wie z.B. Thomas von Aquin.<sup>1</sup> Das scotische Interesse konzentriert sich fast ausschließlich auf die internen Prozesse, die zur Entstehung von Erkenntnis beitragen. Daher ist die Erklärung auf diese beiden Aspekte des Erkenntnisprozesses fokussiert, was uns aber nicht daran hindert, eine mögliche Erklärung für die Entstehung des Phantasmas kurz darzustellen, mit der Absicht, eine Verbindung zu den realen Objekten herzustellen, von denen die Erkenntnis ursprünglich ausgeht.

### 1. DIE ERSTE TÄTIGKEIT DES INTELLEKTS

Scotus unterscheidet in der Erkenntnis zwei Tätigkeiten bzw. zwei Entstehungsschritte. Ihnen entsprechen zwei Aufnahmen,

---

<sup>1</sup> M. Forschner, *Thomas von Aquin*, München, Beck, 2006, S. 36 ff.; D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 31 ff.

## 5. Kapitel

die zwei Passionen sind: die erste ist bezüglich des Objekts und die zweite ist des Intellektes bezüglich sich selbst.<sup>2</sup> Es muss aber betont werden, dass diese Unterscheidung von zwei Tätigkeiten nur vorgenommen werden muss da, wo die Objekte nicht selbst gegenwärtig sind.<sup>3</sup> Die Differenzierung der Tätigkeiten gilt eben ausschließlich für die abstraktive Erkenntnis. Die Aussage des Scotus: „Zwei sind die Tätigkeiten des Intellekts bzgl. der Objekte, die nicht an sich gegenwärtig sind, nämlich, die wir auf natürliche Weise erkennen [...]“<sup>4</sup> bietet uns zwei wichtige Thesen: Einerseits findet an dieser Stelle eine gewisse Identifizierung der abstraktiven Erkenntnis mit der natürlichen Erkenntnis statt, was uns annehmen lässt, dass die intuitive Erkenntnis als übernatürliche Erkenntnisquelle zu betrachten wäre. Andere Deutungen dieser Stelle sind durchaus möglich. Aber, was im Moment viel interessanter ist, Scotus führt die Notwendigkeit einer ersten Tätigkeit des Intellekts bzw. der Unterscheidung zwischen zwei Tätigkeiten, auf die Notwendigkeit einer Vergegenwärtigung des Objekts zurück, das im Erkenntnisprozess nicht real gegenwärtig ist. Dies führt uns notwendigerweise zu dem Schluss, dass eine dieser beiden Tätigkeiten des Intellekts gerade in der Vergegenwärtigung des Objekts

---

<sup>2</sup> *Super II et III de anima* q. 12 n. 38 „Ad primum principale dicendum quod pro tanto dicuntur pati, quia huiusmodi potentiae non dicuntur formaliter sentire et intelligere in quantum eliciunt, sed in quantum illos actus recipiunt, vel secundum aliquos propter hoc quod in potentiis sunt duae passionis: una respectu obiecti a quo recipiunt speciem, et haec est prima, et secunda est respectu sui ipsius, ut elicit actum cognoscendi, et haec est receptio cognitionis; una autem tantum a quo sit iudicium de obiecto.“

<sup>3</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 3 n. 563.* „Duplex est actus intellectus respectu obiectorum quae non sunt praesentia in se, qualia sunt illa quae modo naturaliter intelligimus [...]“

<sup>4</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 3 n. 563.* „Duplex est actus intellectus respectu obiectorum quae non sunt praesentia in se, qualia sunt illa quae modo naturaliter intelligimus [...]“ [Eigene Übersetzung].



## Der Erkenntnisprozess

bestehen soll, da sie im Fall einer realen Gegenwart desselben entfallen würde.

Dieser Prozess zweier Tätigkeiten und zweier Aufnahmen in der Erkenntnis findet auf der realen Ebene statt. Es handelt sich um eine reale Veränderung des Intellekts, der eine Form produziert und aufnimmt, auch wenn es sich um eine immaterielle Form handelt.<sup>5</sup> Pini beschreibt diese erste Tätigkeit als die Abstraktion einer Form, nämlich die *species intelligibilis*, von Seiten des tätigen Intellekts aus einem sinnlichen Bild, und identifiziert sie mit der Aufnahme derselben Form von Seiten des möglichen Intellekts.<sup>6</sup> Es geht also um die Entstehung der *species intelligibilis* in dieser ersten Tätigkeit des Intellekts.<sup>7</sup> Wie wir schon gesehen haben, ist die Verursachung der *species intelligibilis* vor dem Erkenntnisakt notwendig, um das Objekt auf eine angemessene Weise dem Intellekt präsent zu machen. Diese These aber setzt zwei Unterscheidungen voraus, die erste ist eine Unterscheidung zwischen *species intelligibilis* und dem Erkenntnisakt. Zweitens scheint eine Differenzierung von *species intelligibilis* und Objekt vorzuliegen, die später in Detail ausgearbeitet und überprüft werden muss.

Die *species intelligibilis* entsteht, dem Prinzip der Teilursächlichkeit in der Erkenntnis entsprechend, durch ein Zusammenwirken von Intellekt und Objekt. Duns Scotus aber spezifiziert diese These für den Fall der *species intelligibilis*: Bei der Entstehung derselben wirkt nämlich der tätige Intellekt mit dem

---

<sup>5</sup> Vgl. D. Perler, *Zweifel und Gewissheit*, 2006, S. 103.

<sup>6</sup> Vgl. G. Pini, *Two models of thinking*, 2014, S. 94.

<sup>7</sup> *Ord. I d. 3 p. 3 q. 3 n. 563.* „Duplex est actus intellectus respectu obiectorum quae non sunt praesentia in se, qualia sunt illa quae modo naturaliter intelligimus: primus actus est species, qua obiectum es praesens ut obiectum actu intelligibile, [...]“

## 5. Kapitel

Phantasma zusammen.<sup>8</sup> Dieser Tätigkeit entspricht ein Erleiden. Dies ist die Aufnahme der *species intelligibilis* in den möglichen Intellekt.<sup>9</sup> Pini behauptet, dass diese beiden Prozesse (die Hervorbringung der *species intelligibilis* und deren Aufnahme) eine und dieselbe Tätigkeit sind, aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet: die Hervorbringung und die Aufnahme sind zwei Beschreibungen desselben Prozesses, sagt er.<sup>10</sup> Es ist in den scotischen Texten nicht klar, ob es eine reale Identität zwischen diesen beiden Vorgängen gibt. Scotus unterscheidet jedenfalls deutlich die Hervorbringung von der Aufnahme. Um welche Art von Unterscheidung es sich in diesem Fall handelt wird nicht eindeutig gesagt. Pizzo seinerseits konzipiert die erzeugende und aufnehmende Tätigkeit des Verstandes als zwei aufeinanderfolgende Verfahren,<sup>11</sup> was mir anhand der scotischen Texte plausibler erscheint. Scotus spricht explizit von einer ‚Korrespondenz‘ zwischen der Tätigkeit und der Aufnahme des Intellekts, was nicht notwendigerweise eine Identität der beiden impliziert.

Auf dieser Ebene des Erkenntnisprozesses wird der Intellekt aufgrund seiner aufnehmenden Tätigkeit als *memoria* bezeichnet.<sup>12</sup> Diese *species intelligibilis*, die in den möglichen Intellekt, hier als *memoria* bezeichnet, aufgenommen wird,

---

<sup>8</sup> *Quodl.* 15 n. 16 "[...] Primum intelligitur sic, quod virtute intellectus agentis de phantasmate in phantasia gignitur species intelligibilis in intellectu [...]"

<sup>9</sup> *Quodl.* 15 n. 17 „[...] Consimiliter posset poni duplex passio ordinata in intellectu possibili correspondens isti duplici actioni intellectus agentis; quarum prima esset receptio speciei intelligibilis a phantasmate per primam actionem intellectus agentis [...]"

<sup>10</sup> Vgl. G. Pini, *Two models of thinking*, 2014, S. 95.

<sup>11</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 158.

<sup>12</sup> *Quodl.* 15 n. 17 „[...] Intellectus autem possibilis, quantum ad primam eius receptionem, qua scilicet, recipit actu intelligibile sibi praesens, dicitur memoria [...]“. Für eine ausführliche Darlegung des memoria Begriffs bei Scotus siehe: G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998.

## Der Erkenntnisprozess

verbleibt auch im Intellekt und ist so jeder Zeit für den Intellekt verfügbar, um die entsprechenden aktuellen Erkenntnisakte hervorzurufen. Durch diese Aufnahme des Erkenntnisaktes im möglichen Intellekt wird der Intellekt so in unmittelbare Potenz zur Erkenntnis versetzt, denn der Intellekt wird dadurch zu einem unmittelbaren Erkenntnisakt befähigt, zu dem er ohne die *species intelligibilis* nur mittelbar fähig war.<sup>13</sup> Die unmittelbare Potenz wird auch akzidentelle Potenz genannt. Vor der Aufnahme der *species intelligibilis* ist der Intellekt nämlich in essentieller Potenz zur Erkenntnis, d.h. er ist grundsätzlich dazu fähig, einen Erkenntnisakt zu verrichten. Allerdings ist er in einem solchen Zustand noch nicht wirklich aktuell in der Lage einen solchen Akt zustandezubringen, weil er ihn nicht unmittelbar hervorbringen kann. Zunächst muss die *species intelligibilis* abstrahiert und aufgenommen werden. Daher befindet sich der Intellekt nach der Aufnahme einer solchen *species* im ersten Akt bzw. in unmittelbarer (nicht mehr in entfernter) bzw. akzidenteller (nicht mehr essentieller) Potenz zur Erkenntnis. Auf dieser ersten Ebene der Erkenntnistätigkeit sind sowohl der tätige als auch der mögliche Intellekt beteiligt.

Einer Betrachtung der unterschiedlichen Stellen,<sup>14</sup> in denen Scotus von dieser ersten Tätigkeit des Intellekts zu sprechen kommt, können wir einige Merkmale der *species intelligibilis*

---

<sup>13</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 5 n. 160 „[...] species enim reducens intellectum de potentia essentiali ad actum primum nata est disponere intellectum ad operationem intellectus et per ipsam operationem firmari intellectum, quia operatio elicitā ab intellectu derelinquit quandam habilitatem in anima et alia aliam quae potest dici habitus, sed non habitus scientiae [...]“

<sup>14</sup> Scotus spricht hiervon sowohl in der *Ordinatio* (*Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 und 3) als auch in der *Lectura* (*Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3) und schließlich in den *Quaestiones Quodlibetales* (*Quodl.* 15).

## 5. Kapitel

entnehmen. Es geht hier um eine reale Tätigkeit,<sup>15</sup> die deshalb real ist, weil sie einen realen Terminus hat. Dies bedeutet, dass die *species intelligibilis* als eine reale Entität zu verstehen ist.<sup>16</sup> Der reale Charakter der *species intelligibilis* wirft unvermittelt die Frage nach dem genauen ontologischen Status derselben auf. Der Vergleich zum Erkenntnisakt, – auf den wir später im Detail eingehen werden – ermöglicht eine Zuordnung der *species* unter die Kategorie der Qualität.<sup>17</sup> Sie ist also eine reale Qualität, deren Subjekt die Seele ist, der sie inhäriert, was, wie Perler sagt, keine geheimnisvolle Entität darstellt, auch wenn sie keine materielle Qualität ist. Die Immaterialität verringert keineswegs den realen Charakter derselben. Es ist logisch, dass diese Qualität immateriell ist, da sie einem immateriellen geistigen Subjekt inhäriert, nämlich dem Intellekt.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> *Quodl.* 15 n. 16 „[...] quae breviter loquendo, dicatur species intelligibilis: et ista gignitionem realem repraesentativi de repraesentativo [...]“ Vgl. O. Boulnois, *Être et Représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, S. 95.

<sup>16</sup> *Super II et III de anima* q. 17 n. 11 „Item, cuiuslibet potentiae realis activae est actio realis; intellectus agens est potentia activa realis; igitur operatio eius est realis et terminus realis. Sed intelligere non est operatio eius, nec terminus suae operationis (saltem propinquus terminus) quia non intelligit, sed operatio eius est facere intelligibilia in potentia actu intelligibilia; fiunt autem aliqua intelligibilia actu per abstractionem speciei; abstrahere igitur speciem est actus eius et species intelligibilis abstracta est terminus eius. Non potest autem talis species in phantasia esse, quae corporalis est et extensa; non autem talis species; igitur oportet eam esse in intellectu possibili.“

<sup>17</sup> *Coll.* q. 7 n. 1 „[...] actus intelligendi est qualitas quaedam perfectior et actualior, quam species abstracta [...]“

<sup>18</sup> D. Perler, *Zweifel und Gewissheit*, 2006, S. 103.

## Der Erkenntnisprozess

Andererseits stellt Scotus fest, dass die *species intelligibilis* ein Habitus des Intellekts sei.<sup>19</sup> Und diese Art von Habitus ist in die Kategorie der Qualität einzuordnen. Es gehört nämlich zum ersten der von Aristoteles genannten Typen von Qualität.<sup>20</sup> Charakteristisch für den Habitus als Qualität ist, dass dieser beständiger als andere Formen von Dispositionen oder Affektionen eines Subjekts ist.<sup>21</sup> Unter den Habitus nennt Aristoteles die Wissenschaft, allerdings sagt Scotus ausdrücklich, dass die *species intelligibilis* ein Habitus, aber keine Wissenschaft ist. Der Grund hierfür ist, dass die *species* den Intellekt nicht zu einem wohl verrichteten Akt disponiert.<sup>22</sup> Im Kommentar zu *De anima* vertritt Scotus, dass die *species intelligibilis* den Intellekt nichtmal zum Akt selbst disponiert (unabhängig davon wie dieser Akt beschaffen ist, ob er wohl

---

<sup>19</sup> *Ord.* II d. 3 p. 2 q. 3 n. 390 „[...] igitur species intelligibilis in isto imperfectiore intellectu remissior est quam in illo perfectiore, – et tamen ille ‚tardior‘ potest frequentius considerare istud intelligibile (cuius habet speciem), et ex hoc habere intensiorem habitum respectum huius obiecti, qui ‚habitus‘ sit qualitas [...]“

<sup>20</sup> Aristoteles, *Kat.* 8, 8b25-9a10.

<sup>21</sup> Aristoteles, *Kat.* 8, 8b25-9a10

<sup>22</sup> *Super II et III de anima* q. 14 n. 20 „[...] Habitus autem scientiae vel alius ibidem nominatus non concurrit ad substantiam actus, sed tantum ad modum; habilitat enim potentiam ad bene vel male operandum, ideo non est talis habitus. Si autem sit species tantum repraesentativa obiecti, non autem informans potentiam, nec impresa sed expressa, adhuc non oportet quod sit habitus scientiae vel alius de praedictis, quia species, scilicet talis, non disponit potentiam ad operandum nec ad modum operandi, sicut habitus talis qui est scientia vel alius qui est dispositio perfecti ad optimum, sed tantum est affixa potentiae, loco obiecti repraesentans eum.“ *Rep.* IA d. 3 q. 5 n. 160 „[...] non tamen est scientia, quia non omnis habitus in intellectu est scientia; species enim reducens intellectum de potentia essentiali ad actum primum nata est disponere intellectum ad operationem intellectus et per ipsam operationem firmari intellectum, quia operatio elicitā ab intellectu derelinquit quandam habilitatem in anima et alia aliam quae potest dici habitus, sed non habitus scientiae [...]“

## 5. Kapitel

verrichtet ist oder nicht).<sup>23</sup> Allerdings sagt Scotus in seiner *Reportatio*, dass die *species* den Intellekt zum Erkenntnisakt disponiert.<sup>24</sup> Die edierte Version des *De anima* Kommentares, die uns vorliegt, ist sicherer als die Version der *Reportatio*. Dennoch ist der Kommentar über *De anima* ein früherer Text, und mir scheint die Darstellung von der *Reportatio* kohärenter mit seiner gesamten Theorie der *species intelligibilis*. Daher könnte man sagen, dass die *species* deshalb ein Habitus ist, weil sie den Intellekt zum Akt hin ordnet, aber keine Wissenschaft ist, weil sie nicht zu einem wohl verrichteten Akt disponiert.

Die *species intelligibilis* stellt daraufhin eine bleibende Disposition des Intellekts dar, die ihm eine gewisse Bestimmung verleiht. Diese besondere Bestimmung des Intellekts, insofern er eine *species intelligibilis* aufgenommen hat, besteht in der Befähigung zu bestimmten Tätigkeiten, nämlich zur Erkenntnis bestimmter Objekte. Die *species intelligibilis* ist deshalb ein Habitus, weil sie die Entstehung des Erkenntnisaktes erleichtert<sup>25</sup> oder sogar schlechthin ermöglicht. Wenn die *species intelligibilis* sich einmal im Intellekt befindet, kann dieser zu jedem Zeitpunkt einen Erkenntnisakt hervorrufen, dessen Inhalt das von der *species* repräsentierte Objekt ist. Daher ist dies eine gewisse habituelle Disposition des Verstandes, denn sie befähigt den Intellekt nicht nur dazu, unmittelbar einen solchen Erkenntnisakt hervorzubringen, sondern auch zu jedem

---

<sup>23</sup> *Super II et III de anima* q. 14 n. 20 „[...] quia species, scilicet talis, non disponit potentiam ad operandum nec ad modum operandi [...]“

<sup>24</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 5 n. 160 „[...] species [...] nata est disponere intellectum ad operationem intellectus [...]“

<sup>25</sup> *Ord.* II d. 3 p. 2 q. 3 n. 390 „[...] et tamen ille ‚tardior‘ potest frequentius considerare istud intelligibile (cuius habet speciem), et ex hoc habere intensiorem habitum respectum huius obiectu, qui ‚habitus‘ sit qualitas, facilitans ad considerationem istius obiecti.“

## Der Erkenntnisprozess

späteren Zeitpunkt. Die *species* stellt so eine grundsätzliche Befähigung des Intellekts zur Erkenntnis eines solchen Objekts dar, die daher habituellen Charakter hat und die das Zustandekommen eines solchen Aktes nicht nur erleichtert sondern auch ermöglicht.

Diese Bezeichnung der *species intelligibilis* als Habitus des Intellekts geschieht unter bestimmten Bedingungen, die Scotus unmissverständlich nennt. Für diese Bezeichnung wird ein breiterer Habitus-Begriff verwendet, nämlich der der „bleibenden Qualität“,<sup>26</sup> weil die *species* nicht vergeht, nachdem der Intellekt den Erkenntnisakt erzeugt hat, sondern sie inhäriert dem Intellekt weiterhin. Und andererseits ist diese Bezeichnung der *species* als Habitus dadurch berechtigt, dass sie, wie schon vorher erklärt wurde, den Intellekt in die unmittelbare Potenz versetzt und so eine gewisse Vervollkommenung des Intellekts beinhaltet. Scotus aber schreibt der *species* diesen Qualitätscharakter nur *quoddammodo* zu. Diese Bezeichnung drückt nämlich nicht das Wesen der *species intelligibilis* aus.<sup>27</sup>

Das Wesen der *species intelligibilis* besteht aus ihrem qualitativen und repräsentierenden Charakter, der zwei Aspekte dieser Entität darstellt. Der qualitative Aspekt ist die Antwort auf die Frage nach dem ontologischen Status der *species*. Der repräsentierende Aspekt der *species intelligibilis*

---

<sup>26</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 5 n. 160 „Ad secundum dico quod species intelligibilis vere potest dici habitus, si ad rationem habitus sufficiat quod sit qualitas mansiva in intellectu [...]“

<sup>27</sup> *Ord.* II d. 3 p. 2 q. 3 n. 389 „[...] et, si ab aliquibus dicantur ‚habitus‘, per hoc exprimuntur actualiter ut accidentia speciei, nam ratio habitus accidit speciei prout species in intellectu – a quo non de facili deletur – habet rationem habitus (quia rationem formae permanentis), sed non dicitur in ‚quid‘ de hac qualitate, sicut habitus non dicitur in ‚quid‘ de specie (eadem enim essentia absoluta, in genere qualitatis, potest esse habitus et dispositio).

## 5. Kapitel

stellt ihre Rolle innerhalb des Erkenntnisprozesses fest und ist so die Antwort auf die Frage nach der Funktion derselben. Dieser Aspekt verdient eine gesonderte Untersuchung, die im späteren Verlauf der Arbeit erfolgen wird.

Diese erste Tätigkeit des Intellekts ist eindeutig eine produktive Tätigkeit. Scotus unterscheidet zwischen *operatio* und *actio*. Die *operationes* sind intrinsischer Art. Die *actiones* sind im Gegensatz dazu produktive Tätigkeiten, die eine Wirkung nach außen haben.<sup>28</sup> Das Entscheidende bei dieser Unterscheidung ist, ob ein Terminus dieser Tätigkeit durch dieselbe hergestellt wird. Die Wirkung der intrinsischen Tätigkeiten ist lediglich die Vervollkommnung des Vermögens. Das Ziel der zweiten Tätigkeit des Intellekts ist nicht bloß die Tätigkeit selbst, sondern die Hervorbringung der *species intelligibilis*. Die *species intelligibilis* ist *terminus ad quem* derselben. Nur wenn die erste Tätigkeit des Intellekts als eine *actio* aufgefasst wird, die eine reale Hervorbringung impliziert, kann die *species intelligibilis* als eine reale Entität verstanden werden, eine reale Qualität des Verstandes, weil sie das Resultat eines realen ursächlichen Prozesses ist.

Diese erste Tätigkeit des Intellekts besitzt eine besondere Eigenschaft: Durch sie wird dem Intellekt das Objekt eingeprägt. Diese Einprägung des Objekts bestimmt den Intellekt.<sup>29</sup> Die Bestimmung des Intellekts ist die Bestimmung

---

<sup>28</sup> *Quodl.* 13 n. 1 „[...] Et breviter ad cautius loquendum in tota ista quaestione, intelligitur hoc nomen actio pro actione de genere actionis: quae scilicet est actio productiva: vel saltem aliquo modo faciens ad esse termini per ipsam ponendi et hoc nomen operatio intelligitur pro actu intrinseco, quo ipsum operans perficitur ultimate.“

<sup>29</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 415 „Ad aliam rationem pro quinta opinione, quae arguitur quod ‚ex quo indeterminatum non agit nisi determinetur, et intellectus est indeterminatus ad intelligendum quocumque, oportet quod determinetur ad agendum per aliquid, et hoc est species; sed forma quae est principium agendi determinat ad agendum; igitur species erit principium intelligendi‘ [...]“



## Der Erkenntnisprozess

desselben für einen konkreten Erkenntnisakt. Der Intellekt ist an sich zu jeglicher Erkenntnis fähig: Daher sagt Aristoteles, dass der Intellekt eine *tabula rasa* ist<sup>30</sup> und dass er gewisser Weise alle Dinge ist.<sup>31</sup> Der Intellekt ist nämlich allen Erkenntnisgegenständen gegenüber offen. Die Bestimmung des Aktes geschieht dann durch das Objekt, denn es ist die Erkenntnis dieses Objekts, was ihn dann zu diesem konkreten Erkenntnisakt macht, der von jeglichem anderen Erkenntnisakt zu unterscheiden ist. Die Hervorbringung der *species intelligibilis* weist die Richtung, in der der weitere Erkenntnisprozess verlaufen wird. Es wird nämlich die Erkenntnis des Objekts, das die *species intelligibilis* vergegenwärtigt. Die *species intelligibilis* besitzt aufgrund ihres Ursprungs – weil sie nicht ausschließlich vom Intellekt, sondern auch vom Objekt generiert wird – auch die bestimmende Wirkung des Objekts. Und da sie als eine Qualität dem Intellekt inhäriert, bestimmt sie den Intellekt auch in seinen Wirkungen.

## 2. DIE ZWEITE TÄTIGKEIT DES INTELLEKTS

Die zweite Tätigkeit des Intellekts ist die Hervorbringung des Erkenntnisaktes (*intellectio*).<sup>32</sup> Diese Tätigkeit findet genauso wie die erste auf der realen Ebene statt: Durch das Zusammenwirken vom Intellekt und Objekt wird der Erkenntnisakt als eine neue Entität hervorgebracht, die dann im Intellekt inhäriert. Es handelt sich also um einen der Hervorbringung der *species intelligibilis* sehr ähnlichen Vorgang. Bezüglich dieser Tätigkeit stellen sich erneut

---

<sup>30</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima* III 4, 429b29-430a2.

<sup>31</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima* III 8, 431b21.

<sup>32</sup> *Quodl.* 15 n. 16 „[...] quia realiter speciem intelligibilem sequitur actualis intellectio [...]“ *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 3 n. 563. „[...] secundus actus est ipsa intellectio actualis [...]“

## 5. Kapitel

dieselben Fragen, die in Bezug auf die erste Tätigkeit des Intellekts gestellt wurden, und die beantwortet werden müssen, um eine nähere Charakterisierung derselben zu ermöglichen. Es geht einerseits um die Frage nach den genauen Ursachen des Erkenntnisaktes und andererseits um die Frage nach dem ontologischen Status desselben.

Scotus stellt fest, dass der Intellekt und die *species intelligibilis* die Ursache des Erkenntnisaktes sind.<sup>33</sup> Dass von Seiten des Objekts nun die *species intelligibilis* wirkt, ist vollkommen unumstritten. Die *species intelligibilis* ist ohne Zweifel eine reale Entität, die dann auf dieser Ebene des Realen wirken kann. Allerdings ist es nicht so leicht die genaue Ursache des Erkenntnisaktes im Hinblick auf den Intellekt zu bestimmen, da Scotus meistens die Frage für unwichtig erklärt, ob der tätige oder der mögliche Intellekt bei dessen Entstehung mitwirkt.<sup>34</sup> Diese Frage stellt er ausdrücklich in den *Collationes*, wo er fragt, „ob der mögliche Intellekt aktiv in der Verursachung des Erkenntnisaktes ist“.<sup>35</sup> Allerdings gelangt Scotus in diesem konkreten Text zu keiner eindeutigen Antwort: Die Diskussion wird bis zum Schluss der *Quaestio* durch das abwechselnde Vorbringen von Argumenten für und gegen eine aktive Beteiligung des möglichen Intellekts in der Verursachung des Erkenntnisaktes geführt, ohne eine Position unmissverständlich zu bevorzugen. Vos stellt fest, dass bei den *Collationes* der Leser generell Schwierigkeiten hat, die Lösung der Frage zu finden.<sup>36</sup> Bis jetzt liegt keine kritische Edition der

---

<sup>33</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 3 n. 563 „[...] Ad secundum actum agit pars intellectiva [...] et species intelligibilis sicut duae partiales causae [...]“

<sup>34</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 3 n. 563 „[...] Ad secundum actum agit pars intellectiva (sive intellectus agens sive possibilis, non curo modo) [...]“

<sup>35</sup> *Coll.* q. 7 „Utrum intellectus possibilis sit activus in causando actum intellectus“

<sup>36</sup> Vgl. A. Vos, *The philosophy of John Duns Scotus*, 2006, S. 47.

## Der Erkenntnisprozess

Gesamtheit der *Collationes* vor,<sup>37</sup> und angesichts des aporetischen Charakters dieses Textes bedarf er einer besonders aufmerksamen Untersuchung. Trotzdem können wir den tätigen Intellekt als aktive Ursache des Erkenntnisaktes festlegen, denn Scotus bestimmt an zumindest einer Stelle seiner Werke den tätigen Intellekt als Teilursache des Erkenntnisaktes, indem er die beiden Tätigkeiten dem tätigen Intellekt und nicht einfach dem Intellekt im Allgemeinen zuschreibt.<sup>38</sup> Und diese Meinung wird an keiner anderen Stelle ausdrücklich widerlegt. Außerdem liegt diese Meinung nahe aufgrund der Natur und Funktion des tätigen Intellekts.

Bei der Verursachung des Erkenntnisaktes wirken daher der tätige Intellekt und die *species intelligibilis* zusammen wie zwei geordnete Teilursachen, von denen der Intellekt die übergeordnete Ursache ist, wie es auch bei der Hervorbringung der *species* der Fall ist.<sup>39</sup> Hier wird der Hervorbringung auch durch eine Aufnahme entsprochen: Damit wir wirklich von Erkenntnis sprechen können, reicht nicht, dass der Erkenntnisakt verursacht wird, sondern dieser muss im möglichen Intellekt aufgenommen werden. Aufgrund dieser Aufnahme wird der Intellekt *intelligentia* genannt und der Mensch als Erkennender

---

<sup>37</sup> 2016 ist eine kritische Edition der *Collationes Oxonienses* erschienen. Diese Frage kommt allerdings unter den 26 edierten *Quaestiones* nicht vor. Dies bedeutet, dass sie wahrscheinlich eine der *Collationes Parisienses* ist.

<sup>38</sup> *Quodl.* 15 n. 16 „De isto articulo si prima via tenetur, posset dici quod intellectus agens habet duas actiones ordinatas [...]“

<sup>39</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 3 n. 563 „Duplex est actus intellectus respectu obiectorum quae non sunt praesentia in se, qualia sunt illa quae modo naturaliter intelligimus: [...] secundus actus est ipsa intellectio actualis, – et ad utrumque actum agit intellectus, non motus ab eo quod est causa partialis secum concurrens ad illam actionem, licet unum actum intellectus praecedat motio eius ad alium actum [...] Ad secundum actum agit pars intellectiva (sive intellectus agens sive possibilis, non curo modo) et species intelligibilis sicut duae partiales causae, – et ibi agit pars intellectiva non mota a specie, sed prius movens, id est quasi agens ut species sibi coagat.“

## 5. Kapitel

bezeichnet.<sup>40</sup> Der Mensch ist nicht deshalb ein erkennendes Subjekt, weil er den Erkenntnisakt verursacht, sondern weil er diesen Akt in sich selbst hat, ihn besitzt. Daher spricht auch Scotus wiederholt von der Unabhängigkeit der Erkenntnisbeziehung und deren Verursachung. An dieser Stelle führt Scotus ein Gedankenexperiment aus und führt die Verursachung der Erkenntnis auf Gott zurück – was natürlich nur einen hypothetischen Fall darstellt, in dem Gott auf wundersame Weise im Menschen einen Erkenntnisakt bewirkte. In diesem Fall könnten wir trotzdem vom erkennenden Menschen, vom erkennenden Subjekt sprechen, weil der Erkenntnisakt sich im menschlichen Intellekt wie in einem Subjekt befindet.<sup>41</sup>

Hinsichtlich des ontologischen Status des Erkenntnisaktes führt Scotus eine lange Diskussion, um diesen in eine genaue Kategorie einordnen zu können. Duns Scotus betrachtet die unterschiedlichen Möglichkeiten, den Erkenntnisakt als solchen zu verstehen, und diskutiert so mit den unterschiedlichen Positionen, die unter seinen Zeitgenossen vertreten wurden. Wenn die *intellectio* eine reale Entität sein soll, eine

---

<sup>40</sup> *Quodl.* 15 n. 17 „[...] et quantum ad secundam receptionem, scilicet actualis intellectionis, dicitur intelligentia.“

<sup>41</sup> *Quodl.* 15 n. 12 „Ad secundum, Aristoteles videtur frequentius loqui pro activitate obiecti, et possibilitate potentiae. Cuius ratio est: quia communiter locutus est de potentiis animae, inquantum sunt illa, quibus formaliter possumus operari, puta de sensu, inquantum est, quo possumus formaliter sentire; et de intellectu, quo intelligere: sicut loquitur de anima, ut est illud, quo formaliter vivimus: nunc autem licet intellectus active causet intellectionem, non tamen dicitur intelligere inquantum causat: quia si Deus causaret illam eandem intellectionem, non tamen dicitur intelligere illa intellectione; sed intellectus ille, in quo causatur intellectio: igitur et modo intellectus dicitur intelligere, non quia causat, sed quia recipit intellectionem. Et sic verum est quod intelligere est quoddam pati: quia intellectum intelligere non est nisi ipsum recipere intellectionem. Ista autem auctoritas IX *Metaphysicae* si faciat pro activitate obiecti, vel non, patet ex quaestione de actu cognoscendi.“

## Der Erkenntnisprozess

Form akzidenteller Natur, kommen die Kategorien der Qualität, Relation und Aktion in Frage, um diese ontologisch zu bestimmen. Scotus schließt aus, dass die *intellectio* an sich eine Relation ist, denn sie ist eine absolute Form, eine gewisse absolute Entität, auch wenn sie eine Relation beinhalten mag, was Scotus von Anfang an einräumt.<sup>42</sup> Scotus nennt unterschiedliche Gründe, warum der Erkenntnisakt nicht auf eine Relation reduziert werden kann: Der erste Grund ist, dass die Tätigkeiten die letzte Vollkommenheit der lebendigen Substanzen darstellen und als eine solche Vollkommenheit nicht ausschließlich relational sein können.<sup>43</sup> Die Relation hängt in ihrer Existenz von einer anderen absoluten Wirklichkeit ab.<sup>44</sup> Wie Hoffmann sagt, bedarf die Betrachtung einer jeden Relation der Einbeziehung von etwas Absolutem, andernfalls ist die Relation nicht denkbar, denn dieses Absolute fungiert als Fundament derselben.<sup>45</sup> Dies impliziert auch, dass keine neue Relation entstehen kann ohne die Entstehung einer neuen absoluten Entität, was bei der Entstehung einer Tätigkeit, wie der Erkenntnis, laut Scotus nicht der Fall ist: Der Erkenntnisakt ist die einzige neue Entität realen Charakters, die durch diese zweite Tätigkeit des

---

<sup>42</sup> *Quodl.* 13 n. 2 „Ubi tria sunt videnda. Primo, quod in omni intellectione, et generaliter operatione quacunque, de qua loquimur, est aliqua entis absoluta. Secundo, qualiter illud absolutum habeat aliquam relationem ad obiectum sibi annexam. Tertio, an illa relatio sit actui isti essentialis.“

<sup>43</sup> *Quodl.* 13 n. 3 „[...] ultima perfectio substantiae vivae non est sola relatio: operatio est huiusmodi perfectio substantiae vivae, quae nata est operari, puta viventis vita sensitiva, vel intellectiva: igitur operatio non est sola relatio, igitur, etc. [...]“

<sup>44</sup> *Quodl.* 13 n. 4 „[...] Relatio proprie dicta non est nova sine novitate alicuius absoluti prioris, et hoc in subiecto, vel in termino: operatio autem potest esse nova sine novitate cuiuscunque alterius absoluti novitate in termino: igitur operatio non est praecise relatio proprie accipiendo relationem [...]“

<sup>45</sup> Vgl. T. Hoffmann, *Creatura intellecta*, 2002, S. 140.

## 5. Kapitel

Intellekts zustandekommt. Wenn der Erkenntnisakt eine Relation wäre, müssten wir die Natur und den ontologischen Status der neuentstandenen Entität genau definieren, die als Fundament einer solchen Relation fungieren sollte.

Diese ganze Argumentation gegen ein relationales Verständnis des Erkenntnisaktes wird durch eine Analyse der Relation offenkundig. Suárez in seinen *Disputationes metaphisicae* legt die metaphysische Struktur der Relation dar. Diese Analyse hat ohne Zweifel einen aristotelischen Ursprung. Suárez nennt drei wesentliche Elemente einer Relation: Subjekt, Terminus und Fundament.<sup>46</sup> Das Subjekt ist die Substanz, der die Relation, die eine akzidentelle Form ist, inhäriert.<sup>47</sup> Das Fundament einer Relation ist ein gemeinsames Prinzip, auf dem die Relation aufgebaut wird, sagt Suárez weiter.<sup>48</sup> Der Terminus ist der Punkt, auf den das Subjekt sich bezieht, der

---

<sup>46</sup> Francisco Suárez, *Dis. Met.* disp. 47 sec. 6 n. 1 „[...] ideo in his tribus, subjecto, fundamento et termino, omnia principia et causae relationum positae sunt [...]“. Diese Prinzipien sind von der aristotelischen Theorie der Veränderung entnommen, die auch eine Relation ist. Siehe: A. Vigo, *Estudios Aristotélicos*, 2011, S. 162 ff., Aristóteles, *Phys.* I, 7.

<sup>47</sup> Francisco Suárez, *Dis. Met.* disp. 47 sec. 6 n. 2 „Primo igitur dicendum est, omnem relationem praedicamentalem requirere aliquod subjectum reale. Haec assertio in communi sumpta clara est, nam relatio est accidens, ut dictum est; omne autem accidens requirit aliquod subjectum; ergo. Item, relatio est quaedam forma; omnis autem forma aliquid informat; id autem quod informat, dicitur subjectum ejus, praesertim si ei inhaereat, et ab eo pendeat, quod de relatione, etiam ut relatio est, ostendimus [...]“

<sup>48</sup> Francisco Suárez, *Dis. Met.* disp. 47 sec. 7 n. 1 „Circa fundamentum autem relationis principio statuendum in communi est, omnem relationem realem indigere aliquo reali fundamento [...]“

## Der Erkenntnisprozess

mit ihm in Relation steht.<sup>49</sup> Von diesen drei wesentlichen Aspekten einer Relation ist ohne Zweifel das Subjekt eine absolute Entität, denn sonst könnte die Relation als akzidentelle Eigenschaft nicht ihm inhärieren. Der Terminus ist an sich auch eine absolute Entität, denn zwei Elemente sind notwendig, damit es eine Beziehung gibt. So sagt auch Pini treffender Weise, dass der Erkenntnisakt, an sich betrachtet, nichts Relationales ist.<sup>50</sup>

Der nicht relationale Charakter des Erkenntnisaktes ist aber nicht ganz unproblematisch, auch wenn Scotus nicht die Möglichkeit ausschließt, dass ein relationales Element im Erkenntnisakt vorhanden ist. Er kritisiert lediglich ein bloß relationales Verständnis des Erkenntnisaktes.<sup>51</sup> In diesem Sinne weist er auf die Notwendigkeit einer absoluten Entität hin, um den Erkenntnisakt zu verstehen. Die Erkenntnis hat eindeutig einen relationalen Charakter, denn keine Tätigkeit kann ohne einen Bezug auf ihr Objekt erfasst werden, aber sie kann nicht auf eine Relation reduziert werden vor allem

---

<sup>49</sup> Francisco Suárez, *Dis. Met.* disp. 47 sec. 8 n. 1 „Dicendum imprimis est, ad relationem praedicamentalem necessarium esse aliquem terminum realem. Haec assertio in communi sumpta fere est communis omnium, et facile colligi potest ex intrinseca ratione relationis. Cum enim essentia ejus sit ad aliud se habere secundum suum esse essenziale, in hoc ipso includitur terminus [...]“

<sup>50</sup> Vgl. G. Pini, *Can God create my thoughts?*, 2011, S. 50.

<sup>51</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 6 n. 170 „Item, hoc specialiter videtur de relatione, quia secundum Augustinum, VII *De Trinitate*, 2: ‚omne quod relative dicitur est aliquid, excepta relatione‘; sed intellectio et omnis operatio est ad aliquid; ergo etc. – Minor patet per Philosophum, V *Metaphysicae*, dicentem operationem dici relative ad obiectum, ut mensuratum ad mensuram, quia obiectum est mensura operationis; unde si scientia dicatur ad aliquid, multos magis operatio et actus scientiae quae immediatius respiciunt obiectum quam habitus; immo habitus non respicit obiectum nisi mediante actu. Relinquitur ergo quod operatio non est sola relatio, sed aliquid praeter ipsam.“

## 5. Kapitel

deswegen, weil jede Relation eines Absoluten bedarf, um überhaupt existieren zu können. Allerdings ist der Bedarf einer neuen Entität für die Entstehung einer neuen Relation in seiner Argumentation fragwürdig. Zweifellos setzen einige Beziehungen für ihre Entstehung die Entstehung einer neuen Entität voraus, die Fundament oder Terminus dieser Relation sein soll (bspw. die Vaterschaft kann nicht entstehen ohne die Entstehung einer neuen Entität, nämlich das Kind). Allerdings sind nicht alle Beziehungen dieser Art, man denke an eine Freundschaft: Fundament und Terminus der Beziehung existieren, bevor die Beziehung zustandekommt. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass es keine Relation überhaupt geben kann ohne die Existenz eines nicht relationalen Prinzips: Eine absolute Entität ist daher absolut notwendig für die Entstehung oder Existenz einer Beziehung.

Aus dieser Überlegung kommen wir zu dem Schluss, dass der Erkenntnisakt nach Scotus eine absolute Entität ist, auch wenn er zugibt, dass es notwendigerweise eine Beziehung des Erkenntnisaktes zum Objekt gibt.<sup>52</sup> Wenn es sich aber dann um eine absolute Entität handelt, ist die Frage, welcher Art sie sein soll. Wie es schon vorher in Betracht gezogen wurde, kommen nur zwei der Kategorien für den Fall einer absoluten Entität in Frage: die Aktion und die Qualität.

Scotus schließt aber ein Verständnis der *intellectio* als eine Aktion oder Passion aus demselben Grund aus, aus dem er das Verständnis des Erkenntnisaktes als eine Relation primär verworfen hat, nämlich, dass keine Aktion oder Passion die letzte Vollkommenheit eines Tätigen sein kann.<sup>53</sup> Andererseits ist die Erkenntnis weder eine Aktion noch eine Passion.

---

<sup>52</sup> *Quodl.* 13 n. 6 „[...] quod in operatione necessario est aliqua relatio realis ad obiectum [...]“

<sup>53</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 6 n. 169 „[...] Nec relatio, nec passio, nec actio, quia operatio est ultima perfectio naturae absolutae operantis [...]“



## Der Erkenntnisprozess

Aristoteles gibt in seiner Erklärung des Vermögensbegriffs eine Definition der aktiven und passiven Vermögen, derer Tätigkeiten mit den Kategorien der Aktion und Passion gleichzusetzen wären. Scotus greift diese Definition auf, in der es nämlich heißt: „Vermögen (δύναμις) heißt einmal das Prinzip der Bewegung oder Veränderung (ἀρχή κινήσεως ἢ μεταβολῆς) in einem anderen oder insofern es ein anderes ist“<sup>54</sup> und bzgl. der Passion: „Prinzip der Veränderung von einem anderen her oder insofern es ein anderes ist“<sup>55</sup>. Ein Vergleich dieser beiden Definitionen mit der Erkenntniswirklichkeit führt zur Ablehnung einer solchen Bezeichnung für die Erkenntnis: Die Erkenntnis ist nämlich nicht eine Veränderung in einem anderen oder von einem anderen her. Der Grund dafür ist hauptsächlich, dass die Erkenntnis keinen *terminus ad quem* besitzt, sie ist keine produktive, herstellende Tätigkeit. Es gibt nichts, das sein Sein durch eine Veränderung, die durch die Erkenntnistätigkeit stattfindet, erhält.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Aristoteles, *Met.* V 12, 1019a15-16.

<sup>55</sup> Aristoteles, *Met.* V 12, 1019a20.

<sup>56</sup> *Quodl.* 13 n. 25 „[...] Non est autem relatio, ut probatum est in primo articulo: nec actio nec passio. Probo primo per medium commune, illud, scilicet quod positum est in primo articulo, quia sicut nulla relatio, ita nec illa actio de genere actionis, nec passio de genere passionis est perfectio ultima agentis, vel operantis, haec operatio est perfectio, etc. Praeterea, actio est transmutatio alterius in quantum alterum, sicut potentia activa secundum Phil. V *Metaph.* est principium transmutandi alius, in quantum aliud. Passio etiam est transmutatio ab altero, in quantum alterum: operatio autem cognoscendi, vel appetendi nec est transmutatio alterius, nec transmutatio ab altero. [...] Operatio autem non est ad aliquem terminum accipientem esse per ipsam; imo eo modo, quo habet terminum ad quem: nec est productiva termini ad quem, nec eductiva de potentia passi: nec inductiva in passum, sed praesupponit terminum: Omnis autem actio de genere actionis, vel est productiva termini, vel eductiva, vel inductiva, imo eo ipso, quo acti talis ponitur in Divinis puta generatio, vel spiratio, per ipsam aliquis terminus accipit esse scilicet suppositum genitum, vel spiratum.“

## 5. Kapitel

Im Gegensatz zu dem, was bisher erschien, ist die Erkenntnis kein Produktionsprozess, auch wenn offensichtlich ein Produktionsprozess innerhalb des Erkenntnisprozesses stattfindet, aber die Erkenntnistätigkeit kann nicht auf die Produktion des Erkenntnisaktes reduziert werden. Scotus sagt, dass die Erkenntnis nicht einen *terminus ad quem* hat, sondern einen Terminus voraussetzt.<sup>57</sup> Diese These bedarf einer Differenzierung des Intellectio-Begriffs. Es ist klar, dass *intellectio* der Terminus einer anderen Tätigkeit ist, weil der Erkenntnisakt das Ergebnis des Zusammenwirkens von *species intelligibilis* und Intellekt ist. Daher ist er zunächst kein Akt und noch weniger eine Tätigkeit, die einen anderen Terminus hat. Allerdings bezeichnet die *intellectio* auch einen *actus secundus* des Intellekts.<sup>58</sup> Die Frage ist, ob dieser zweite Akt mit dem Akt der Hervorbringung des Erkenntnisaktes identifiziert werden soll oder ob die *intellectio* als *actus secundus* eine andere Wirklichkeit bezeichnet. In diesem Fall hätten wir eine dritte Entität, die einzuordnen wäre. Damit hängt die Frage zusammen, ob die *intellectio* in irgendeinem Sinne eine *actio* ist, und zwar eine *actio de genere actionis*.

Pizzo, der sich mit diesem Problem ausführlich auseinandergesetzt hat, ist der Meinung, dass die *intellectio* sowohl den *actus secundus* als auch dessen Terminus bezeichnet. Pizzo kommt durch eine Analyse der dritten und vierten *Quaestiones* des IX Buches der Metaphysik zu diesem Schluss.<sup>59</sup> Da sagt Scotus eindeutig, dass der Erkenntnisakt eine Aktion ist und auch deren Terminus.<sup>60</sup> Allerdings ist der Erkenntnisakt eine

---

<sup>57</sup> *Quodl.* 13 n. 25 „[...] nec est productiva termini ad quem, nec eductiva de potentia passi: nec inductiva in passum, sed praesupponit terminum [...]“

<sup>58</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 67.

<sup>59</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 66-68.

<sup>60</sup> *In Met.* IX q. 3-4 n. 49 „Intellectio, licet dicatur communiter actio vel operatio sive actus secundus, vere tamen est terminus actionis proprie [...]“

## Der Erkenntnisprozess

besondere Art von Aktion, die keine Veränderung eines anderen impliziert. Der Erkenntnisakt ist nämlich eine *immanente* Tätigkeit. Allerdings ist in der scotischen Erkenntnistheorie im Erkenntnisakt doch eine gewisse *actio* im strengen Sinne des Wortes eingeschlossen, da eine neue, absolute, selbstständige Entität im Erkenntnisprozess entsteht, in diesem Fall nämlich der Erkenntnisakt. Dieses Verständnis des Erkenntnisaktes als Terminus impliziert ein Verständnis des Erkenntnisaktes als Tätigkeit, als ein gewisser Produktionsprozess, als eine gewisse Hervorbringung. Hier sprechen wir aber von der *intellectio* als Terminus, wenn wir nach ihrem ontologischen Status fragen. Der Diskussion über den Erkenntnisakt als immanenten Akt oder als produktive Tätigkeit werden wir uns daher später zuwenden. Wir müssen noch eine mögliche Kategorie in Betracht ziehen, unter die die *intellectio* fallen könnte: nämlich die Qualität.

Nach dem Ausschließen dieser anderen Möglichkeiten – der Relation und der Aktion – gelangt Scotus zum Schluss, dass der Erkenntnisakt zur Gattung der Qualität gehören muss.<sup>61</sup> Dieser Feststellung folgt die Frage nach der Art der Qualität, die der Erkenntnisakt darstellt. Der Erkenntnisakt gehört, laut der scotischen Darstellung, zur ersten Art der Qualität, und zwar deshalb, weil es sich um keine sinnliche Qualität handelt, sondern er ist bloß geistig. Daher kann der Erkenntnisakt nicht zur dritten Art der Qualität gehören. Die erste Art von Qualitäten umfasst sowohl Habitus als auch Tätigkeiten. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Erkenntnisakt eindeutig von der *species intelligibilis* als qualitative Eigenschaft der Seele: Beide gehören zwar zur ersten Art der Qualität, aber die *species intelligibilis* ist ein Habitus, während die *intellectio* eine Tätigkeit ist. Auch wenn alle Tätigkeiten im Prinzip zur dritten Art der Qualität gehören, ist der Erkenntnisakt nicht solcher

---

<sup>61</sup> *Quodl.* 13 n. 25 „[...] relinquitur igitur tandem quod illud absolutum, quod est in operatione sit aliquid de genere qualitatis.“

## 5. Kapitel

Art, da die Tätigkeiten in dieser Hinsicht eine Art Erleiden (*passio*) darstellen, was Scotus zur Unterscheidung zwischen Tätigkeiten (*operationes*) und Erleiden oder Leidenschaft (*passiones*) veranlasst. Beide stimmen darin überein, dass sie in einem Subjekt im Werden sind (*in fieri in subiecto*) aber sie unterscheiden sich im Terminus: die Tätigkeit tendiert zum Terminus der Tätigkeit, und das Erleiden tendiert vom Terminus zum Subjekt. So kann gesagt werden, dass der Erkenntnisakt in einem gewissen Sinne, als Passion nämlich, zur dritten Art der Qualität gehört, aber als Tätigkeit im strengen Sinne des Wortes zur ersten Art der Qualität, weil er eine geistige Tätigkeit ist.<sup>62</sup>

Die Tätigkeiten (*operationes*) besitzen zwei Eigenschaften, die auch den Aktionen (*actiones*) zukommen: Sie sind im Werden (*in fieri*) und sie richten sich auf ein Objekt. Die Tätigkeiten sind im Werden, weil sie in steter Abhängigkeit von ihrer Ursache existieren. Das Gerichtetsein der Tätigkeiten bringt zum Ausdruck, dass diese immer einen Terminus haben.

---

<sup>62</sup> *Quodl.* 13 n. 25 „Et si quaeratur in specie. Uno modo potest dici, quod discurrendo per species illius generis rationabilis videtur ponendum, quod sit in prima specie: quia in nulla alia potest poni. Patet de secunda, et de quarta: de tertia etiam patet, si in illa non sit nisi qualitas sensibilis, sicut videtur haberi in *Praedicamentis*, et etiam quod videtur innui VII *Phys.* In illa etiam prima specie videntur poni omnes qualitates spirituales, sive sint in esse quieto, sicut sunt habitus: sive in fieri, sicut sunt operationes: nisi forte diceretur, quod operationes pertinent ad tertiam speciem qualitatis; et quod sint passionibus spirituales, et quod Philosophus mentionem ibi fecit expresse de passionibus corporalibus tanquam manifestioribus. Et per illas debent intelligi passionibus spirituales, licet autem in anima sit distinguere operationem proprie dictam a passione, cuiusmodi est delectatio, vel tristitia in voluntate (quia operatio tendit quasi in terminum operationis: passio autem, quasi a termino in subiecto, sicut tristitia a tristabili in voluntate) tamen in hoc conveniunt spiritualis operatio et passio: quia utraque est in fieri in subiecto, et pro tanto utraque posset dici passio pertinens ad tertiam speciem. Quicquid autem dicatur circa hoc de prima specie, vel tertia: hoc saltem videtur probabile, quod operatio sit in genere qualitatis.“

## Der Erkenntnisprozess

Allerdings gibt es keine Identität zwischen Tätigkeiten und Akten: Der Gattung der Aktion gehören nur die nicht immanenten Aktionen an, während die Tätigkeiten, die immanente Aktionen sind, der Gattung der Qualität angehören. Dies ist der Fall des Erkenntnisaktes.<sup>63</sup> Aufgrund des qualitativen Charakters des Erkenntnisaktes ist er auch eine Vollkommenheit des Intellekts.<sup>64</sup> Er befindet sich nach der Aufnahme im möglichen Intellekt und vervollkommenet so den Intellekt. Und daher ist auch der Erkenntnisakt an sich keine produktive Tätigkeit, auch wenn er Ergebnis einer produktiven Tätigkeit ist.<sup>65</sup> Es ist also, wie Pini klar darlegt, eine deutliche

---

<sup>63</sup> *Quodl.* 13 n. 27 „Ad ista. Ad primum, operatio habet duas condiciones, in quibus convenit cum actione. Prima est, quod semper est in fieri, non dico successivo, quia operatio est indivisibilis, sed sic in fieri, quod in continua dependentia ad causam eandem, et secundum idem: sicut dependentia rei conservatae ad causam conservantem: de qua dictum est prius in quadam quaestione habita de ista materia. Secunda conditio est, quod operatio transit in obiectum, sicut in terminum: licet non accipiat esse per ipsam: qui praesuppositum in suo esse; et propter istas duas condiciones potest operatio dici actio, sicut propter istas significatur grammatice per verbum activum: et propter easdem dicitur operatio actus secundus, et ita ista distinctio actionis sic intellecta in transeuntem et immanentem non est generis in species, sed vocis in significationes. Nam actio transiens est vera actio de genere actionis, actio immanens est qualitas: sed aequivoce dicitur actio propter condiciones praedictas.“

<sup>64</sup> *Rep.* IA d. 27 p. 2 q. 1 n. 100 „[...] quia intellectio non est actio de genere actionis sed magis de genere qualitatis, eo quod est operatio et perfectio intellectus per modum fieri significata.“

<sup>65</sup> *Ord.* I d. 27 q. 1-3 n. 84 „Ad tertium concedo quod notitia est proles et vere genita, scilicet actualis intellectio, – sed illa non est actio de genere actionis (quia, ut dictum est supra, actualis intellectio non est actio de genere actionis), sed est qualitas nata terminare talem actionem, quae signatur per hoc quod est ‚dicere‘ et – in communi – per hoc quod est ‚eliceret‘. Non ergo verbum est aliquid productum actione quae est intellectio, quia ipsa intellectio non est productiva alicuius, sed ipsa est producta actione quae est de genere actionis, sicut dictum est supra.“

## 5. Kapitel

Unterscheidung zwischen dem Erkenntnisakt und seinem Entstehungsprozess notwendig.<sup>66</sup>

### 3. DIE ZWEITE EBENE DES ERKENNTNISPROZESSES

Die bisherige Erklärung des Erkenntnisprozesses bietet keine Antwort auf die grundlegende Frage der Erkenntnistheorie. Eine rein kausalistische Erklärung der Erkenntnis, die Entstehung neuer Entitäten, das Stattfinden real wirkursächlicher Prozesse ist noch keine Erklärung des Erkenntnisphänomens, wie Haag treffend kommentiert:

„Unsere geistigen Zustände sind charakterisiert von einer Reihe von Eigenschaften, die diesen Zuständen in den Augen vieler Philosophen einen einzigartigen Charakter verleihen. Wenn wir an etwas denken, sagen wir an einen rosaroten Eiskwürfel, dann handeln unsere Gedanken von diesem Objekt: Sie beziehen sich auf dieses Objekt.

Allerdings entsteht diese spezifische Bezugnahme nicht einfach dadurch, dass zwischen unseren Gedanken und diesem Objekt eine kausale Verbindung besteht. Eine derartige Verbindung ist weder notwendig noch hinreichend dafür, dass unsere geistigen Zustände von etwas handeln: Sie ist nicht notwendig, weil wir auch über Dinge nachdenken können, die *nicht existieren*, wie Don Quixote, den goldenen Berg oder die größte Primzahl. Und sie ist nicht hinreichend, weil kausale Verbindungen meist gerade *keine* intentionalen Zustände hervorrufen – das gilt trivialerweise für kausale Beziehungen zwischen Gegenständen, aber auch für die meisten kausalen Beziehun-

---

<sup>66</sup> Vgl. G. Pini, *Two models of thinking*, 2014, S. 93-94.

## Der Erkenntnisprozess

gen zwischen Gegenständen und denkenden Wesen oder Personen. (Auch eine naturalistische Theorie des Geistes, der gemäß Intentionalität vollständig auf Kausalvorgänge reduzierbar ist, muss deshalb erklären, weshalb denn bestimmte Kausalbeziehungen geistige Zustände hervorrufen, andere aber nicht.)<sup>67</sup>

Scotus vertritt die Ansicht, dass Kausalvorgänge für die Entstehung von Erkenntnis (die Erkenntnis ist nur eine spezifische Art von geistigen Zuständen) im Normalfall notwendig sind, aber eben nicht hinreichend.

Um genau diese Unterscheidung zwischen dem kausalen Vorgang und dem intentionalen Aspekt der Erkenntnis, ohne den es keine Erkenntnis geben könnte, zu verdeutlichen, sagt auch Scotus selbst, dass die Identität eines Erkenntnisaktes unabhängig von den kausalen Elementen, die ihre Entstehung herbeiführen, zu definieren ist. Zu diesem Zweck bringt Scotus ein Gedankenexperiment vor, das er sowohl bzgl. der Sinneserkenntnis als auch in Bezug auf die intellektuelle Erkenntnis verwendet. In dem Fall, dass die Erkenntnis von Gott selbst verursacht würde, ist sie trotzdem Erkenntnis, und ist auch Erkenntnis eines Subjekts, solange dieses Subjekt die Erkenntnis „wie eine Form in sich besitzt“.<sup>68</sup> Das Entscheidende ist also nicht, welche die konkrete Ursache der Erkenntnis oder wie diese zustande gekommen ist, sondern ob

---

<sup>67</sup> J. Haag, *Nachwort Ideen*, 2010, S. 465.

<sup>68</sup> *Quodl.* 13 n 28 „[...] sic sentire, vel esse sentientem, est habere sensationem sicut formam [...]“

## 5. Kapitel

sie als eine Form im Intellekt existiert.<sup>69</sup> Das Objekt ist daher nicht Objekt oder Terminus des Erkenntnisaktes, insofern oder in derselben Hinsicht, als es Ursache der Erkenntnis ist.

Dies weist auf eine andere Wirklichkeit im Objekt oder einen anderen Aspekt hin, unter dem das Objekt betrachtet werden kann. Dies spielt eine entscheidende Rolle in der Erkenntnis. Ohne diesen anderen Aspekt kann das Phänomen der Erkenntnis gar nicht verstanden oder erklärt werden. Die Darstellung des Erkenntnisprozesses ausschließlich auf der realen Ebene in diesen zwei Schritten (Hervorbringung der *species intelligibilis* und Hervorbringung der *intellectio*), die produktiver Natur sind, erschöpft nicht die Erklärung des Erkenntnisprozesses und ist, wie schon vorher gesagt, nicht hinreichend für die Darstellung des Erkenntnisphänomens. Schon in der Analyse der ersten Tätigkeit des Intellekts haben wir deutlich gesehen, dass der Betrachtung der *species intelligibilis* als reale qualitative Entität, also zur Betrachtung ihres ontologischen Status, eine Betrachtung ihrer repräsentierenden Funktion hinzugefügt werden muss, um die Erkenntnis vollständig erklären zu können, wie Pini vor-

---

<sup>69</sup> *Quodl.* 13 n. 28 „Ad secundum potest dici, quod sicut esse album est habere albedinem tanquam formam: sic sentire, vel esse sentientem, est habere sensationem sicut formam. Unde si obiectum, vel Deus causaret effective sensationem, non diceretur sentire; sed ipse sensus in quo subjective, recipitur sensatio. Est igitur recipere, vel habere sensationem et sic intelligere recipere intellectionem [...]“ *Quodl.* 15 n. 12 „[...] nunc autem licet intellectus active causet intellectionem, non tamen dicitur intelligere inquantum causat: quia si Deus causaret illam eandem intellectionem, non tamen dicitur intelligere illa intellectione; sed intellectus ille, in quo causatur intellectio: igitur et modo intellectus dicitur intelligere, non quia causat, sed quia recipit intellectionem [...]“ *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 392 „[...] Ideo obiectum potest esse praesens ut terminans licet non ut causa partialis actum eliciens, quod non esset si necessario esset terminans in quantum prius eliciebat ut causa partialis.“



## Der Erkenntnisprozess

schlägt.<sup>70</sup> In zahlreichen scotischen Texten wird auch mit Klarheit auf die Existenz dieser zweiten Ebene im Erkenntnisprozess hingedeutet. In diesen Texten wird unmissverständlich von der Ebene des Intelligiblen im Erkenntnisprozess und von einer metaphorischen Hervorbringung gesprochen. Dies verlangt eine detaillierte Untersuchung dieser Ebene der Erkenntnis und des Verhältnisses zwischen den beiden Ebenen, auf denen der Erkenntnisprozess stattfindet. Dies wird eine vollständige Erklärung des Erkenntnisphänomens und des Entstehungsprozesses derselben bieten können, weil, wie Perler darlegt, beide Veränderungen für die Erkenntnis notwendig sind: eine reale und eine intentionale Veränderung.<sup>71</sup>

Diese zweite Ebene, auf der die Erkenntnis parallel zur Ebene des Realen stattfindet, ist die Ebene eines Repräsentierten, die Ebene des Erkennbaren. Diese Ebene werden wir jetzt näher betrachten. Die *species intelligibilis*, die auf der Ebene des Realen hervorgebracht wird und existiert, ist nicht nur eine reale Qualität, ein Habitus des Intellekts und die untergeordnete Ursache der *intellectio*. Sie ist außerdem ein repräsentierendes Mittel.<sup>72</sup> Genau diese Bezeichnung der *species intelligibilis* ist, was auf die zweite Ebene der Erkenntnis hinführt. Die repräsentierende Funktion der *species intelligibilis* zeugt von einer anderen Realität, die in der

---

<sup>70</sup> Vgl. G. Pini, *Two models of thinking*, 2014, S. 93-94.

<sup>71</sup> Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 211.

<sup>72</sup> Ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 370 „Necesse es ponere in intellectu ut habet rationem memoriae, speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale, priorem naturaliter actu intelligendi, - propter istas rationes iam ex parte obiecti, in quantum universale et in quantum praesens intellectui: quae duae condiciones, scilicet universalitas et praesentia, praecedunt naturaliter intellectionem“. Lect. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 268 „Consequentia autem ostenditur multipliciter: Primo sic: species, ex hoc quod est species, habet rationem repraesentandi illud cuius est sub tali ratione certa [...]“

## 5. Kapitel

Erkenntnis gegenwärtig ist, aber nicht real und existierend gegenwärtig, sondern als Repräsentiertes gegenwärtig ist. Wesentlich für das Verständnis des Erkenntnisphänomens ist, dass diese zwei Ebenen nicht verwechselt werden oder eine von ihnen übersehen wird.<sup>73</sup> Allerdings sollen sie nicht als zwei verschiedene voneinander unabhängige Entitäten, sondern als zwei Aspekte eines einzigen Phänomens betrachtet werden.

Scotus sagt sehr wenig zur ontologischen Charakterisierung dieser anderen Ebene der Erkenntnis. Es ist auch an sich schwer, die ontologische Verfassung des Intentionalen zu begreifen. Drei Tatsachen können wir festhalten, die von Scotus angesprochen werden: 1. Es handelt sich um eine metaphorische Hervorbringung.<sup>74</sup> Diese ist eine Hervorbringung nur im übertragenen Sinne. 2. Dieser Prozess findet in zwei Schritten statt, immer in einem Übergang von der Potenz in den Akt.<sup>75</sup> 3. Diese Hervorbringung ist als ein Transfer oder Versetzung von einer Ebene in eine andere Ebene zu verstehen (*transfere ab ordine ad ordinem*).<sup>76</sup>

### 3.1. DIE METAPHORISCHE HERVORBRINGUNG

An erste Stelle werden wir uns der Vertiefung der metaphorischen Hervorbringung zuwenden. Die erste Frage

---

<sup>73</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 37

<sup>74</sup> *Quodl.* 15 n. 16 „[...] et ista gignitionem realem repraesentativi de repraesentativo dicitur concomitari quaedam gignitio metaphorica obiecti de obiecto [...]“

<sup>75</sup> *Quodl.* 15 n. 16 „De isto articulo si prima via tenetur, posset dici quod intellectus agens habet duas actiones ordinatas. Prima est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, vel de potentia universali actu universale. Secunda est, facere de potentia intellectu actu intellectum [...]“

<sup>76</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 359 „Illud primum causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu, quia ‘transfert de ordine in ordinem’ [...]“

## Der Erkenntnisprozess

ist: Was sollen wir unter metaphorischer Hervorbringung verstehen? Wie unterscheidet sich diese von der realen Hervorbringung? Der Ausdruck der metaphorischen Hervorbringung wird in der wissenschaftlichen Literatur selten verwendet.<sup>77</sup> Dafür sprechen die Experten öfter von internationaler Veränderung oder internationaler Erzeugung.<sup>78</sup> Nur wenige Experten erwähnen den Ausdruck „metaphorische Erzeugung“ aus den *Quaestiones Quodlibetales*. Einer von ihnen ist Pizzo.<sup>79</sup> Allerdings ist Pizzos Gebrauch dieser Terminologie nicht deutlich und differenziert genug. An manchen Stellen scheint er beide Ebenen der Erkenntnis zu verwechseln. Pizzo spricht nämlich von der Universalität der *species intelligibilis* und von ihrer Erzeugung als die Erzeugung eines intentionalen Zustandes, was aber irreführend ist, wie wir in der folgenden Analyse sehen werden.<sup>80</sup> Der Sachverhalt, der durch diesen Ausdruck bezeichnet wird, wird tatsächlich von Perler explizit

---

<sup>77</sup> Weder Honnefelder, noch Perler, Pini, oder Chabada (unter anderen) erwähnen diesen Ausdruck überhaupt in ihren unterschiedlichen Arbeiten zu der scotischen Erkenntnistheorie. Dies liegt aber nicht daran, dass diese Autoren die *Quaestiones Quodlibetales* nicht berücksichtigt hätten, denn sie haben es getan. Siehe: L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979; D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002; M. Chabada, *Cognitio intuitiva et abstractiva*, 2005; G. Pini, *Scotus on Objective Being*, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015), S. 337-367.

<sup>78</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 39; D. Perler, *Zweifel und Gewissheit*, 2006, S. 103; D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 211

<sup>79</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 114-115. Auch Cross verwendet den Ausdruck, allerdings interpretiert er den scotischen Ausdruck, als sollten wir die Erzeugung des intelligiblen Objekts als eine bloße Metapher verstehen, was fragwürdig ist. Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 193 ff.

<sup>80</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 116-117.

## 5. Kapitel

angeschnitten, wenn er von der *intentionalen Veränderung* spricht.<sup>81</sup> Perler, der diese Veränderung als eine Aufnahme<sup>82</sup> charakterisiert, macht Gebrauch von einer anderen scotischen Formulierung: dem Begriff des intentionalen Erleidens.<sup>83</sup> Dieses Erleiden wird von Scotus auch als *passio cognoscibilis* bezeichnet.<sup>84</sup> Der Begriff der *gignitio intentionalis* ist in den scotischen Texten gar nicht vorhanden, dafür findet man die Ausdrücke *productio intentionalis*<sup>85</sup> und *actio intentionalis*<sup>86</sup>. Allerdings wird in der Fachliteratur generell wenig über diesen Aspekt der Erkenntnis diskutiert.

Perler und Pizzo beschränken sich darauf, auf die Existenz einer Unterscheidung zwischen einer realen und einer intentionalen Ebene in der Erzeugung der Erkenntnis hinzudeuten. Perler sagt in diesem Sinne:

„Wenn man vom ‚Aufnehmen‘ einer Species oder einem ‚Einprägen‘ im Intellekt spricht, muss man

---

<sup>81</sup> Vgl. D. Perler, *Zweifel und Gewissheit*, 2006, S. 103, 282-283,

<sup>82</sup> Vgl. D. Perler, *Zweifel und Gewissheit*, 2006, S. 283.

<sup>83</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 386 „[...] sed etiam ab illo obiecto quod relucet in specie patitur passione intentionalis [...]“

<sup>84</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 119 „Ad tertium, quando dicitur quod intellectus patitur passione reali, dico quod intellectus patitur duplici passione, sicut potentia organica vel sensus organicus. Primo realiter recipiendo speciem, licet non sit realis sicut passio materiae, et hac praemissa, sequitur passio cognoscibilis sive intentionalis qua patitur ab obiecto in specie intentionaliter, et ideo intelligere est motus ad animam, quia ab obiecto ut in specie. Prima ergo passio est in intellectu per speciem praesentem receptam in intellectu, secunda est ab obiecto ut in specie relucente.“

<sup>85</sup> *Rep.* IA d. 27 p. 2 q. 1 n. 93 „[...] nihil producitur per intellectum nec per scientiam intelligentiae, nisi quod est actu conceptum et productum productione intentionalis [...]“

<sup>86</sup> *Ord.* I d. 27 q. 1-3 n. 54. „[...] istae actiones et passionες intentionales non conveniunt obiecto nisi propter aliquam actionem vel passionem realem, quae convenit ei in quo obiectum habet esse intentionale.“

## Der Erkenntnisprozess

sorgfältig zwischen zwei Vorgängen unterscheiden. Zum einen nimmt der Intellekt in der Tat etwas auf, nämlich eine kognitive Entität, die – ontologisch gesehen – in die Kategorie der Qualität gehört. So betrachtet, gibt es im Intellekt eine *reale* Veränderung [...] Zum anderen gibt es auch eine *intentionale* Veränderung, denn der Intellekt nimmt einen kognitiven Gehalt auf. [...]“<sup>87</sup>.

Pizzo drückt das folgendermaßen aus:

„Das Bild, das Scotus für die beiden Tätigkeiten des tätigen Intellekts benutzt, ist hauptsächlich dasjenige der Erzeugung, der *gignitio* [...] Bei der ersten Tätigkeit wird durch den tätigen Verstand die *species intelligibilis* im Intellekt erzeugt, und hier ist die Rede von der realen Erzeugung einer Ebene des Repräsentiertseins (von einer anderen ausgegangen), die wiederum einer metaphorischen Erzeugung des somit erkennbaren Objektes (vom nur vorstellbaren Objekt ausgegangen) entspricht; [...]“<sup>88</sup>.

In diesen beiden Beschreibungen fallen einige Dinge auf: 1. Perler betrachtet die intentionale Veränderung ausschließlich als Begleitphänomen der Aufnahme der realen Formen in den möglichen Intellekt. Im Gegensatz dazu betrachtet Pizzo die metaphorische Erzeugung als ein Begleitphänomen der Entstehung der realen Formen in der Erkenntnis und nicht deren Aufnahme. Dementsprechend betrachtet Perler die intentionale Veränderung als eine „Aufnahme von Formen und Strukturen“<sup>89</sup>, und Pizzo betrachtet sie als eine Erzeugung. 2. Beide Autoren beziehen sich allein auf den ersten Akt des

---

<sup>87</sup> D. Perler, *Zweifel und Gewissheit*, 2006, S. 103.

<sup>88</sup> G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 114-115.

<sup>89</sup> D. Perler, *Zweifel und Gewissheit*, 2006, S. 283.

## 5. Kapitel

Intellekts: die Hervorbringung oder Aufnahme der *species intelligibilis*. Der zweite Akt des Intellekts: die Hervorbringung und Aufnahme der *intellectio* wird in keiner Weise angesprochen. An einer anderen Stelle bezieht Perler dieselbe Unterscheidung auf die Wahrnehmung,<sup>90</sup> allerdings wird in keinem Augenblick eben diese Struktur von realer Entität und intentionalem Gehalt auf den Erkenntnisakt angewendet.

Perlers Definition der intentionalen Veränderung als der „Aufnahme von Formen und Strukturen“<sup>91</sup> wirft einige Fragen auf: Welche Formen und Strukturen werden in diesem Fall aufgenommen? Sind die realen Veränderungen im Erkenntnisprozess nicht genauso Aufnahme (und Erzeugung) von Formen und Strukturen? Scotus spricht deutlich von der Aufnahme der *species intelligibilis* und der *intellectio* in den möglichen Intellekt, die reale Formen der Kategorie der Qualität sind. Wenn dies so ist, worin unterscheidet sich die intentionale von der realen Veränderung?

Die Bezeichnung der Hervorbringung in diesem Kontext als metaphorisch suggeriert, dass es sich um keine Hervorbringung im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes handelt. Hier wird keine reale Entität hervorgerufen. Diese Hervorbringung ist aber mit der Hervorbringung einer realen Entität vergleichbar, weil sonst gar nicht von Hervorbringung, oder auch vom metaphorischen Charakter derselben gesprochen werden könnte. Es gibt eine Ursache und es gibt auch eine Wirkung, wie es diese in der realen Hervorbringung auch gibt. Dies bedeutet, dass es auch eine Veränderung gibt, aber diese Veränderung ist nicht realer Natur. Es ändert sich nichts am Objekt selbst und am Subjekt ändert sich real auch nichts. Die intentionale Veränderung begleitet die reale Veränderung der Erzeugung und Aufnahme

---

<sup>90</sup> Vgl. D. Perler, *Zweifel und Gewissheit*, 2006, S. 282-283.

<sup>91</sup> D. Perler, *Zweifel und Gewissheit*, 2006, S. 283.

## Der Erkenntnisprozess

der realen akzidentellen Form, die der Erkenntnisakt oder die *species intelligibilis* ist. Aber die intentionale Veränderung ist nicht auf die Erzeugung oder Aufnahme der realen Form reduzierbar. Allerdings ist Scotus' Erklärung diesbezüglich nicht eindeutig. Dennoch bilden sie eine einzige Realität, weil die *species intelligibilis* nicht eine solche wäre, wenn sie keinen intentionalen Gehalt hätte. Indem sie real erzeugt wird, wird auch als repräsentierende erzeugt. Genauso ist es mit ihrer Aufnahme. Es sind also zwei untrennbare und dennoch unterschiedliche Aspekte desselben Phänomens.

Anhand der scotischen Texte können wir diese zweite Ebene des Erkenntnisprozesses folgendermaßen näher charakterisieren: Die metaphorische Hervorbringung ist nur dann möglich, wenn sie parallel zu einer realen Hervorbringung stattfindet, von der sie abhängig ist.<sup>92</sup> Die reale Entität ist nämlich das Fundament der Erkenntnis als intentionale Veränderung.<sup>93</sup> Es ist nicht nur so, dass diese beiden Prozesse parallel zueinander stattfinden, sondern dass die intentionale Ebene von der realen Ebene in ihrer Entstehung und ihrer Existenz abhängig ist. Der Grund für diese Abhängigkeit ist, dass der intentionale Gehalt in der *species intelligibilis* präsent ist.<sup>94</sup> Daher hängt diese im Erkenntnisprozess stattfindende Veränderung eng mit dem repräsentierenden Charakter der

---

<sup>92</sup> *Ord.* I d. 27 q. 1-3 n. 54. „[...] ipsum autem obiectum ‚ut in intelligentia‘ non gignitur nisi quia aliquid prius gignitur in quo obiectum habet esse, quia sicut dictum est distinctione 3, istae actiones et passionες intentionales non conveniunt obiecto nisi propter aliquam actionem vel passionem realem, quae convenit ei in quo obiectum habet esse intentionale.“

<sup>93</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 33 und auch L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 189.

<sup>94</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 119 "[...] dico quod intellectus patitur duplici passione [...] Primo realiter recipiendo speciem [...] et hac praemissa, sequitur passio cognoscibilis sive intentionalis qua patitur ab obiecto in specie intentionaliter [...] Prima ergo passio est in intellectu per speciem praesentem receptam in intellectu, secunda est ab obiecto ut in specie relucente."

## 5. Kapitel

*species intelligibilis* zusammen. Wenn die *species intelligibilis* unabhängig davon, dass sie eine reale qualitative Entität darstellt, die sich dem Intellekt einprägt, nicht zudem wesentlich ein repräsentierendes Mittel wäre, würde keine intentionale Veränderung stattfinden und so gäbe es auch im Grunde keine Erkenntnis.

Weiter kann man feststellen, dass es sich um eine Hervorbringung des Objekts als Erkanntes oder Erkennbares handelt.<sup>95</sup> Dadurch wird klar, was schon vorher erklärt wurde: nämlich, dass keine reale Veränderung auf Seiten des Objekts stattfindet. Das Objekt ist weiterhin das gleiche, es wird aber dem Intellekt zugänglich. Genau darin besteht die metaphorische Hervorbringung: die Erhebung des Objektes auf die Ebene des Erkennbaren, dadurch dass es dem Intellekt in der *species* gegenwärtig wird. Aus diesem Grund ist die intentionale Hervorbringung nichts Geheimnisvolles. Wir haben nämlich keinen direkten Zugang zur Wirklichkeit, zumindest nicht im Bereich unserer abstraktiven Erkenntnis, weil wir in allgemeinen Begriffen jenseits von einer konkreten Zeit oder einem konkreten Ort denken und unser Intellekt immateriell ist. Alles, was in der Realität existiert, ist individuell, und auch wenn nicht alles materiell ist, gibt es sehr viele materielle Dinge, die wir trotzdem erkennen, aber eben nicht,

---

<sup>95</sup> *Quodl.* 15 n. 16 „De isto articulo si prima via tenetur, posset dici quod intellectus agens habet duas actiones ordinatas. Prima est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, vel de potentia universali actu universale. Secunda est, facere de potentia intellectu actu intellectum. Primum intelligitur sic, quod virtute intellectus agentis de phantasmate in phantasia gignitur species intelligibilis in intellectu, vel aliqua ratio, in qua actu relucet intelligibile, quae breviter loquendo, dicatur species intelligibilis: et ista gignitionem realem repraesentativi de repraesentativo dicitur concomitari quaedam gignitio metaphorica obiecti de obiecto, scilicet intelligibilis de imaginabili [...] Secunda actio poneretur per quam de potentia intellectu fieret actu intellectum. Ubi similiter intelligitur factio metaphorica ex parte obiectorum correspondens factioni reali ex parte eorum, quibus tenditur in obiecta [...]”



## Der Erkenntnisprozess

insofern sie materiell und individuell sind. Wenn diese Realitäten auf eine der intellektuellen Erkenntnis angemessene Weise präsentiert werden, ist der Intellekt imstande sie zu erfassen. Deshalb ist die intentionale Veränderung für die Erklärung des Erkenntnisphänomens unerlässlich. Sie folgt notwendigerweise der realen Veränderung des Erkenntnisprozesses, wenn sie richtig erfolgt, aber ist nicht mit ihr zu identifizieren.

Der enge Zusammenhang zwischen der *species intelligibilis* und der Ebene des Intentionalen im Erkenntnisprozess könnte uns dazu veranlassen, zu denken, dass dieser Prozess nur bis zur Entstehung der *species* reicht und dass der Erkenntnisakt auf keine Weise von der Entstehung einer intentionalen Entität begleitet wird. Allerdings scheint Scotus diesen Prozess bis zur Ebene des Erkenntnisaktes auszudehnen, wie wir demnächst im Detail sehen werden. Die *intellectio* ist nun vor allem eine intentionale Tätigkeit, wie Pizzo darlegt.<sup>96</sup> Ohne eine Veränderung auf der Ebene des Intentionalen bleibt sie unvollständig und unerklärt.

### 3.2. DIE ZWEI SCHRITTE DER METAPHORISCHEN HERVORBRINGUNG

Der Erkenntnisprozess auf der Ebene des Intelligiblen verläuft parallel zum Prozess auf der Ebene des Realen und daher auch in zwei Schritten. Scotus erklärt dies in den *Quaestiones Quodlibetales*. Auch wenn diese Stelle der *Quodlibetales* etwas länger ist, scheint es angebracht sie vollständig vorzuführen, um sie später im Detail analysieren zu können:

„Bezüglich dieses Artikels, wenn der erste Weg festgehalten wird, kann gesagt werden, dass der tätige Intellekt zwei geordnete Tätigkeiten ausübt. Die erste ist, aus dem in Potenz Erkennbaren das

---

<sup>96</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 44-45, 89.

## 5. Kapitel

in Akt Erkennbare, oder aus dem in Potenz Universalen das in Akt Universale zu machen. Die zweite ist, aus dem in Potenz Erkannten das in Akt Erkannte zu machen. Das erste verstehe ich so, dass durch die Kraft des tätigen Intellektes aus dem Phantasma in der Vorstellungskraft eine *species intelligibilis*, oder irgendeine andere *ratio* im Intellekt erzeugt wird, in welcher das Erkennbare in Akt erscheint, die, kurz gesagt, *species intelligibilis* genannt wird. Man sagt, dass diese reale Erzeugung eines Repräsentierenden aus einem Repräsentierenden von einer gewissen metaphorischen Erzeugung des Objekts aus dem Objekt, dies ist, des [intellektuell] Erkennbaren aus dem Vorstellbaren begleitet wird. Vernünftigerweise wird daher gesagt, dass das Objekt im Repräsentiertwerden ein solches objektives Sein hat, welches ein entsprechendes Repräsentierendes hat. Die reale Übertragung wird deswegen im Repräsentierenden gemacht, wenn aus dem Körperlichen ein Geistiges erzeugt wird, dies ist, aus dem singulär Repräsentierenden ein universal Repräsentierendes erzeugt wird. Gleichermaßen wird gesagt oder verstanden, dass die Übertragung in den Objekten vom Körperlichen in das Geistige oder vom Singulären zum Universalen ist.

Die zweite Tätigkeit wird dadurch bestimmt, dass durch sie aus dem in Potenz Erkannten das in Akt Erkannte entsteht. In diesem Fall wird sie auf ähnliche Weise verstanden: Das metaphorische Tun von Seite des Objekts entspricht dem realen Tun von Seiten derer, die auf die Objekte hin streben. Da auf der realen Ebene der *species intelligibilis* der aktuelle Erkenntnisakt folgt und genauso wie die erste Übertragung von der Potenz

## Der Erkenntnisprozess

in den Akt ist, kann behauptet werden, so wird auch die zweite vom tätigen Intellekt sowohl von Seiten der Objekte durchgeführt und dies metaphorisch, als auch von Seiten derer, in denen das Objekt erscheint, und zwar real. Aus diesem Grund wird nämlich durch die Kraft des tätigen Intellekts aus dem Phantasma die *species intelligibilis* erzeugt und so wird metaphorisch aus dem in Potenz Erkennbaren das in Akt Erkennbare erzeugt, so wird zweitens durch die Kraft der *species intelligibilis* die aktuelle Tätigkeit gezeugt, und so wird metaphorisch gesprochen in den

## 5. Kapitel

Objekten aus dem in Potenz Erkannten das in Akt  
Erkannte erzeugt.<sup>97</sup>

Diesem Text entsprechend ist die erste Stufe der metaphorschen Erzeugung die Hervorbringung des Intelligiblen, also des Objekts als eines Erkennbaren. Was in diesem ersten Schritt entsteht ist nicht das Objekt, sondern die aktuelle intellektuelle Erkennbarkeit desselben. Das Objekt an sich ist schon im Phantasma gegeben, aber nicht in seiner intellektuellen Erkennbarkeit. Diese Erkennbarkeit wird dadurch aktuell, dass das Objekt auf angemessene Weise dem Intellekt repräsentiert wird, und zwar in der *species*

---

<sup>97</sup> *Quodl.* 15 n. 16 „De isto articulo si prima via tenetur, posset dici quod intellectus agens habet duas actiones ordinatas. Prima est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, vel de potentia universali actu universale. Secunda est, facere de potentia intellectu actu intellectum. Primum intelligitur sic, quod virtute intellectus agentis de phantasmate in phantasia gignitur species intelligibilis in intellectu, vel aliqua ratio, in qua actu relucet intelligibile, quae breviter loquendo, dicatur species intelligibilis: et ista gignitionem realem repraesentativi de repraesentativo dicitur concomitari quaedam gignitio metaphorica obiecti de obiecto, scilicet intelligibilis de imaginabili: quod ideo rationabiliter dicitur, quia tale esse obiectivum habet obiectum in repraesentari; quale habet repraesentativum correspondens; et ideo translatione reali facta in repraesentativo, quando de corporali gignitur spirituale, scilicet de repraesentativo singulari gignitur repraesentativum universale, consimilis dicitur, vel intelligitur translatio in obiectis de corporali ad spirituale, vel de singulari ad universale.

Secunda actio poneretur per quam de potentia intellecto fieret actu intellectum. Ubi similiter intelligitur factio metaphorica ex parte obiectorum correspondens factioni reali ex parte eorum, quibus tenditur in obiecta: quia realiter speciem intelligibilem sequitur actualis intellectio, et sicut prima translatio de potentia ad actum: sic etiam secunda diceretur fieri per intellectum agentem, tam ex parte obiectorum, et hoc metaphorice; quam ex parte illorum, in quibus relucet obiecta et hoc realiter, pro tanto, scilicet quod virtute intellectus agentis de phantasmate gigneretur species intelligibilis, et sic metaphorice de potentia intelligibili gigneretur actu intelligibile; et secundo virtute speciei intelligibilis gigneretur actualis actio, et si metaphorice loquendo in obiectis de potentia in intellectu fieret actu intellectum.“ [Eigene Übersetzung].

## Der Erkenntnisprozess

*intelligibilis*. Daher ist die metaphorische Erzeugung notwendigerweise ein Begleitphänomen der realen Entstehung des repräsentierenden Mittels, das wir *species* bezeichnen. Wie Scotus erklärt, ist diese Form von Veränderung ein Übergang von der Potenz in den Akt. Das Objekt, das in dem Phantasma präsent ist, ist nur potenziell Objekt intellektueller Erkenntnis. Um de facto für den Intellekt erkennbar zu sein, bedarf es einer bestimmten Eigenschaft, die das Objekt, insofern es von einem Phantasma repräsentiert wird, nicht besitzt: die Universalität. Die Universalität ist, was die intellektuelle Erkenntnis kennzeichnet. Wenn das Objekt in seiner Universalität repräsentiert ist, ist es in unmittelbarer Potenz, vom Intellekt erkannt zu werden. Und dies geschieht in der *species intelligibilis*. Von Seiten des Intellekts gibt es auch einen Übergang dieser Art. Der Intellekt wird durch die Hervorbringung der *species intelligibilis* von der entfernten in die unmittelbare Potenz zur Erkenntnis, also von der essentiellen in die akzidentelle Potenz zur Erkenntnis versetzt.<sup>98</sup>

Wie man in diesem Text mit Klarheit sehen kann, bezieht Scotus ganz explizit die metaphorische Hervorbringung auch auf den Bereich der Entstehung des Erkenntnisaktes. Diese ist die zweite Stufe der metaphorischen Hervorbringung. In diesem Bereich wird aus dem Erkennbaren das Erkannte gemacht. Daher ist diese metaphorische Entstehung des Erkannten ein Begleitphänomen der Entstehung des Erkenntnisaktes, weil in ihm der Intellekt das Objekt erkennt; dort wird die reale und unmittelbare Möglichkeit einer

---

<sup>98</sup> Ord. I d. 3 p. 3 q. 2 n. 540 „Et per idem respondetur ad illud ‚de potentia essentiali et accidentalī‘. Non enim intellectus est in potentia essentiali quia deficiat sibi aliqua ratio causalitatis quantum est ex parte sui, sed intellectus est in potentia essentiali quando alia partialis causa non est sibi praesens, quam oportet esse praesentem ad hoc quod sequatur actio; et quando illa causa partialis est approximata, est in potentia accidentalī sive propinqua ad agendum.“

## 5. Kapitel

Erkenntnis Wirklichkeit. Duns Scotus besteht darauf, dass diese zweite Stufe der metaphorischen Hervorbringung analog zur ersten Stufe derselben stattfindet: eine reale Tätigkeit, die von einer metaphorischen Tätigkeit begleitet wird, die in einer Übertragung des Objekts von der Potenz in den Akt besteht.

Diesem Text kann auch entnommen werden, dass beide Tätigkeiten auf den tätigen Intellekt und das Objekt als ihre Ursache zurückgehen. Es ist zu vermuten, dass dies auf ähnliche Weise wie in der realen Entstehung der *species* und der *intellectio* geschieht, auch wenn es sich hier um keine reale Tätigkeit handelt und es daher keine reale Veränderung gibt. Das Objekt ist schon vor jeglicher Tätigkeit des Intellekts vorhanden, es ändert nur die Art und Weise seiner Präsenz und wird so dem Intellekt zugänglich oder wird tatsächlich von ihm erfasst. Das Objekt ist genau dasselbe, aber es ist nach der Entstehung der *species* oder der *intellectio* als Erkennbares, oder Erkanntes im Intellekt existent. Dies bezeichnet aber keine reale Eigenschaft des Objekts, weil sie dem Objekt nur zukommt, insofern es sich im denkenden Subjekt befindet.

Genau diese Tätigkeit, nämlich die intentionale Veränderung des Objekts, vor allem auf der ersten Stufe derselben, zeichnet den tätigen Intellekt auf ganz besondere Weise aus. Kein anderes Vermögen verrichtet eine solche Tätigkeit, behauptet Scotus. Im Fall des Willens gibt es eine ähnliche Übertragung vom Erkennbaren zur Ordnung der Dinge, die angestrebt werden. Allerdings existiert im Willen keine Unterscheidung zwischen einem tätigen und einem möglichen Willen, denn alles, was erkannt wird, kann als solches Objekt des Strebevermögens sein. Der Wille muss sein eigenes Objekt nicht bearbeiten, damit es ihm zugänglich sein kann, sondern diese Aufgabe wird vom Intellekt übernommen. Der Intellekt muss diese Veränderung des Objekts selbst vornehmen, um sich einen erkenntnismäßigen Zugang zum

## Der Erkenntnisprozess

Objekt zu verschaffen. Daher ist der tätige Intellekt primär das abstrahierende Vermögen.<sup>99</sup>

Interessanterweise spricht Scotus nicht nur von einer intentionalen (oder metaphorischen) Hervorbringung, sondern auch von einem intentionalen Erleiden, das dem Intellekt widerfährt und durch das Objekt verursacht wird.<sup>100</sup> Im Intellekt, erklärt der *Doctor subtilis*, sind zwei Erleiden zu finden, die seinen zwei Tätigkeiten entsprechen. Der mögliche Intellekt nimmt nämlich das aktuell Erkennbare nach der ersten Tätigkeit des Intellekts auf und wird dementsprechend Gedächtnis genannt. Nach seiner zweiten Tätigkeit nimmt der mögliche Intellekt das aktuell Erkannte in dem Erkenntnisakt

---

<sup>99</sup> *Quodl.* 15 n. 17 „Et secundum hoc responderi posset ad illa, quae videntur adducta in contrarium, per hoc quod actio abstrahendi, quae est prima actio intellectus agentis, est magis propria sibi, quam secunda, quae est causare intellectionem; quia illa potest competere aliis potentiis; nulla autem alia transfert obiectum suum de ordine ad ordinem, sic intelligendo de ordine corporalium ad ordinem spiritualium: imo voluntas, licet causando actum suum, secundum aliquos, per hoc metaphorice transferat obiectum suum de ordine intelligibilium ad ordinem appetibilium; tamen ista translatio non requirit voluntatem agentem, sic intelligendo, hoc est, praeparantem obiectum suum, ut sit actu volibile, sicut intellectus agens praeparat obiectum suum, ut sit actu intelligibile; quia quando obiectum est actu intellectum, est actu volibile. Non igitur requiritur aliqua actio praeparans obiectum voluntatis. Illae igitur auctoritates affirmant, quod verum est primo actu intellectus agentis. Etsi quandoque dicatur, quod propter illum solum ponitur intellectus agens, verum est, ut talis virtus est propria intellectui; quia est ibi tantum potentia praeparans obiectum: praeter secundum enim actum, non est proprie in intellectu talis virtus agens. Nam aliae potentiae possunt agere ad operationem praesupposito obiecto.“

<sup>100</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 386 „[...] intellectus non tantum patitur realiter ab obiecto reali, imprimente tale speciem realem, sed etiam ab illo obiecto quod relucet in specie patitur passione intentionali [...]“

## 5. Kapitel

auf. Gemäß dieser zweiten Aufnahme wird der Intellekt Intelligenz genannt.<sup>101</sup>

### 3.3. DIE METAPHORISCHE HERVORBRINGUNG ALS ÜBERTRAGUNG

Die intentionale Hervorbringung als Transfer des formalen Gehalts des Objektes von einer Ordnung in eine andere Ordnung zu erfassen, ist der dritte wesentliche Punkt für das Verständnis der intentionalen Ebene der Erkenntnisentstehung. Dieser Punkt wurde schon angesprochen. Wie in den vorausgehenden Untersuchungen klar wurde, geht es um einen Übergang des Objektes von der Potenz in den Akt bzgl. seiner Erkennbarkeit.

Im Erkenntnisprozess wird das Objekt von „einer Ordnung in eine (andere) Ordnung versetzt“<sup>102</sup>. Scotus spricht hier nicht von Hervorbringung oder Erzeugung des Objekts, sondern er spricht wiederholt von der Übertragung oder Versetzung desselben. Das Objekt wird nicht vom tätigen Intellekt als eine neu existierende Entität (sei sie realer Natur oder nicht), sondern wird von einer Ordnung in eine andere Ordnung

---

<sup>101</sup> *Quodl.* 15 n. 17 „Consimiliter posset poni duplex passio ordinata in intellectu possibili correspondens isti duplici actioni intellectus agentis [...] Et secundum hoc diceretur, quod ad memoriam intellectivam pertinent intellectus agens, et possibilis, Agens quidem, non quantum ad primam actionem, quae est facere de potentia intelligibili actu intelligibile: imo illius actionis terminus est memoria in actu, quia per illam actionem est intellectus habens obiectum actu intelligibile sibi praesens. Sed quantum ad secundam actionem, quia cum memoriae sit ex primere actualem notitiam, vel intellectionem: et intellectus agentis secunda actio sit agere ad istam actionem: intellectus quantum ad secundam eius actionem, includeretur in memoria. Intellectus autem possibilis, quantum ad primam eius receptionem, qua scilicet, recipit actu intelligibile sibi praesens, dicitur memoria: et quantum ad secundam receptionem, scilicet actualis intellectionis, dicitur intelligentia.“

<sup>102</sup> *Quodl.* 15 n. 14 „[...] transferatur obiectum de ordine in ordinem [...]“



## Der Erkenntnisprozess

übertragen. Die metaphorische Hervorbringung ist eben als eine Übertragung zu verstehen, daher handelt es sich nicht um eine Hervorbringung im eigentlichen Sinne. Dies ist der Grund, warum diese Art von Hervorbringung als metaphorisch bezeichnet wird. Das Wort *gignitio* wird in diesem Kontext äquivok verwendet und kann irreführend sein.

Die natürliche Frage, die dieser Ausdruck aufwirft, ist, von welchen unterschiedlichen Ordnungen die Rede ist. Scotus ordnet diese zwei Ebenen unter drei unterschiedliche Begriffe ein, so dass es drei Begriffspaare gibt: Das Universale und das Singuläre, das Intelligible und das Sinnliche und als Letztes das Geistige und das Körperliche.<sup>103</sup> Das erste Begriffspaar wird an dieser konkreten Stelle nicht angesprochen. Im weiteren Verlauf der *Quaestio* wird aber die Übertragung von der Ordnung des Körperlichen auf die Ordnung des Geistigen mit der Übertragung von der Ordnung des Singulären auf die Ordnung des Universalen identifiziert.<sup>104</sup> Außerdem kann man davon ausgehen, dass diese auch eine treffende Bezeichnung der zwei Ordnungen ist, von denen hier gesprochen wird, weil Scotus an anderen Stellen oft davon redet, „aus dem Singulären das in Akt Universale zu machen“.<sup>105</sup> Diesem Prozess entspricht ohne Zweifel die Übertragung des Objekts von einer Ordnung in eine andere Ordnung. Den Texten entsprechend, verwendet Scotus diese drei Begriffspaare als Synonyme, so dass es zwei Ordnungen gibt: die Ordnung des Körperlichen, Singulären und Sinnlichen, und die Ordnung des Geistigen, Universalen und

---

<sup>103</sup> *Quodl.* 15 n. 14 „[...] Quod sic intelligi potest de ordine sensibilibium ad ordinem intelligibilium, et per consequens de ordine corporalium ad ordinem spiritualium [...]“

<sup>104</sup> *Quodl.* 15 n. 16 „[...] vel intelligitur translatio in obiectis de corporali ad spirituale, vel de singulari ad universale [...]“

<sup>105</sup> *Quodl.* 15 n. 16 „[...] Prima est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, vel de potentia universali actu universale [...]“

## 5. Kapitel

Intelligiblen. Inhaltlich ist auch klar, dass die drei Eigenschaften von jeder Ordnung zusammenhängen: bspw. impliziert die Universalität die Intelligibilität und diese gehören zum Bereich der geistigen Vermögen der Seele.

Zur Kennzeichnung der Ordnung des Intelligiblen durch die Universalität und die Geistigkeit können zwei wichtige Charakteristika der zu dieser Ordnung gehörenden Objekte hinzugefügt werden. Erstens sind die vom Intellekt erkennbare Objekte diejenigen, die in ihrer washeitlichen Bestimmung repräsentiert werden.<sup>106</sup> Die *species intelligibilis* eines bestimmten Objektes repräsentiert dieses nicht bloß in seiner Universalität, sondern in seiner washeitlichen Bestimmung. Viele Eigenschaften eines Objekts können universalisiert werden – so sprechen wir von Farben in Allgemeinen oder von Rot – aber es gibt nur wenige Eigenschaften eines jeden Dinges, die dieses Ding zu dem machen, was es ist, und nicht bloß, wie es ist. Genau das ist, was die *species intelligibilis* dem Intellekt von einem Objekt präsentiert: was es ausmacht. Wenn ein Baum intellektuell erkannt wird, erkennen wir ihn als Baum, unabhängig von anderen kontingenten oder akzidentellen Bestimmungen, wie grün, kahl, groß, alt, etc. Natürlich kann dieses Prinzip auch auf akzidentelle Eigenschaften angewendet werden, denn man kann genauso fragen, was sie sind, was sie ausmacht. So kann z.B. die Eigenschaft „Rot“ in ihrer Washeit erkannt werden. Die Erkenntnis dessen, was die Farbe Rot ist, ist daher unabhängig davon, an welchen Substanzen sie zu finden ist.

Das zweite Charakteristikum ist, dass das Objekt in der *species intelligibilis* in seiner absoluten Indifferenz repräsentiert wird.<sup>107</sup> Dieser Ausdruck bezieht sich auf die Existenz des Dinges, seine reale Präsenz, seinen Wirklichkeitscharak-

---

<sup>106</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 33.

<sup>107</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 182-184.

## Der Erkenntnisprozess

ter. Durch die intellektuelle abstraktive Erkenntnis haben wir daher Zugang zu dem, was dieses Objekt ist, aber nicht dazu, ob dieses jetzt und hier real existiert, oder ob wir jetzt und hier mit ihm real zu tun haben. Dies ermöglicht, dass wir über die Dinge der Wirklichkeit nachdenken und reden, ohne direkten Bezug auf sie zu nehmen.

Die Tatsache, dass nur zwei Ordnungen genannt werden und auch nur von einer Übertragung gesprochen wird, die zwischen diesen beiden Ordnungen des Körperlichen und Geistigen stattfindet, erweckt den Eindruck, dass es nur innerhalb der ersten Tätigkeit des tätigen Intellekts eine Übertragung gibt. Dies bestätigt Scotus, wenn er sagt, dass in dem Prozess, in dem das Objekt von dem in Akt Intelligiblen zum in Akt Erkannten versetzt wird, keine Übertragung von einer Ordnung in eine andere Ordnung stattfindet.<sup>108</sup> Dies bedeutet, dass die metaphorische Hervorbringung nur auf der Ebene der Abstraktion und nicht des eigentlichen Erkennens als Übertragung zu verstehen ist und dass daher beide Ausdrücke (*gignitio metaphorica* und *transfere de ordine ad ordinem*) nicht identifiziert werden sollen.

Die Ursache dieses Transfers ist der tätige Intellekt. Die spezifische Aufgabe des Intellekts ist die Abstraktion, die in diesem Transfer besteht.<sup>109</sup> Dieser Transfer kann aber von keinem körperlichen Tätigen bewirkt werden, weil er nur in etwas Körperlichem wirken könnte. Keine materielle Ursache

---

<sup>108</sup> *Quodl.* 15 n. 14 „Sed quando obiectum sit de actu intelligibili, actu intellectum, non transfertur sic de ordine ad ordinem: igitur non requiritur ibi intellectus agens [...]“

<sup>109</sup> *Quodl.* 15 n. 17 „Et secundum hoc responderi posset ad illa, quae videntur adducta in contrarium, per hoc quod actio abstrahendi, quae est prima actio intellectus agentis, est magis propria sibi, quam secunda, quae est causare intellectionem; quia illa potest competere aliis potentiis; nulla autem alia transfert obiectum suum de ordine ad ordinem, sic intelligendo de ordine corporalium ad ordinem spiritualium [...]“

## 5. Kapitel

kann unmittelbar etwas Geistiges bewirken.<sup>110</sup> Es ist schon seit der antiken Philosophie klar, dass keine Ursache eine vollkommenere Wirkung als sie selbst hervorrufen kann. Dies ist ein in der Philosophie weitgehend akzeptiertes Prinzip: Autoren wie Aristoteles, Thomas von Aquin, Descartes, etc. bauen auf diesem Prinzip,<sup>111</sup> und Scotus ist keine Ausnahme. Außerdem ist es deutlich, dass das Geistige vollkommener ist als das Materielle, was auch nicht nur von Scotus zugegeben wird.<sup>112</sup> Daher auch die Notwendigkeit des tätigen Intellekts: eine geistige Ursache für eine geistige Wirkung, die sonst unerklärbar wäre. Der geistige Charakter der Wirkung lässt auf die Geistigkeit der Ursache schließen.

Honnefelder legt die Abhängigkeitsbeziehung dieser Übertragung der Gehalte von einer Ordnung in eine andere Ordnung vom real ursächlichen Prozess der Erkenntnis deutlich dar.<sup>113</sup> Der Transfer, der die intentionale Beziehung des Intellekts zum realen Objekt ermöglicht, ist nur aufgrund

---

<sup>110</sup> *Quodl.* 15 n. 14 „Praeterea secundo, secundum Commentatorem, intellectus agens ponitur, ut per ipsum transferatur obiectum de ordine in ordinem. Quod sic intelligi potest de ordine sensibilibium ad ordinem intelligibilibium, et per consequens de ordine corporalium ad ordinem spiritualium; et quare requiritur ibi aliquod transferens proprium: ratio videtur esse, quia agens, quod habet esse corporale, non habet rationem agentis, nisi in passum corporale, propter hoc, quod tale agens requirit passum approximatum sibi localiter; quia si non esset localiter praesens, esset tali agenti quasi non praesens: igitur nunquam aliquod corporale potest esse ratio immediate causandi aliquod spirituale, nec per consequens transferendi ab illo ordine ad illum ordinem [...]“

<sup>111</sup> Aristoteles, *An. post.* I 2, 72a29 „Denn immer ist das, wodurch etwas ist, in höherem Grade“. Thomas von Aquin, *S. Th.* II-I q. 63 a. 2 arg. 3 „[...] Sed effectus non potest esse perfectior causa [...]“. Descartes, 3. *Med.* „[...] Imo, ut jam ante dixi, perspicuum est tantumdem ad minimum esse debere in causa quantum est in effectu [...]“ u.a.

<sup>112</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* VIII 3 1043a29-b4.

<sup>113</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 33.

## Der Erkenntnisprozess

der realen Verursachung eines geistigen Bildes im Intellekt möglich. Dieser Transfer ermöglicht die intentionale Bezugnahme des Intellekts zur Realität, aber realisiert sie nicht, weil sie erst mit der Aufnahme des Erkenntnisaktes im möglichen Intellekt realisiert wird. Auf der letzten Ebene des Erkenntnisprozesses wird das Objekt erst aktuell erkannt. Dennoch ist ohne Zweifel die aktuelle Erkenntnis als eine Bezugnahme zum realen Objekt erst aufgrund der Verursachung von der *species intelligibilis* und ausschließlich durch die Präsenz des in die Ordnung des Intelligiblen transferierten Objekts in der *species intelligibilis* möglich. Diese Abhängigkeit der beiden Prozesse impliziert jedoch keine Identifikation derselben. Es handelt sich um unterschiedliche Vorgänge: Der eine ist eine Hervorbringung, der andere eine Übertragung; der eine ist ein realer Prozess, der andere ein intentionaler Prozess. Aus diesem Grund sollten sie deutlich unterschieden werden.

Der Abstraktionsprozess als eine Übertragung der Objekte von einer Ordnung in eine andere Ordnung wird von Honnefelder folgendermaßen interpretiert:

„Abstraktion ist zwar auch für Scotus ein ‚transferre ab ordine ad ordinem‘, insofern hier das außerhalb des Verstandes real gegenwärtige Seiende innerhalb der Immanenz des Verstandes in einer intentionalen Gegenwart ‚reproduziert‘ wird. Doch ist dieser Vorgang für Scotus nicht mehr ein das Intelligible aus dem nicht-intelligiblen Materiellen und Individuellen ‚herauslösender‘ und die ‚Distanz‘ von Sinnlichkeit und Intelligibilität überwindender ‚Übersetzungsprozess‘, sondern eine den phantasmatisch präsenten Gegenstand in seiner ihm von sich aus zukommenden Intelligibilität erfassende ‚blickweise Erkenntnis‘. Wie die nähere Deutung dieses Vorgangs als eines

## 5. Kapitel

teilursächlichen Zusammenwirkens von Verstand und Gegenstand zeigt, ist das in erster Intention abstrakt Erkannte auf der einen Seite als solches ganz und gar ‚Produkt‘ der spontanen Produktivität und Aktivität des Verstandes als der ‚causa partialis superior‘, auf der anderen Seite ist dieses ‚Produkt‘ durch die funktional konkurrierende und in sich unabhängige Kausalität des Gegenstandes als der zweiten Teilursache ganz und gar eine Weise von Gegenwart eben dieses Gegenstandes.“<sup>114</sup>

Der Intellekt ändert also nichts am Objekt, er löst auch keine materiellen oder individualisierenden Eigenschaften von ihm ab, sondern ermöglicht, dass der Intellekt einen Zugang zum Objekt hat, lenkt „seinen Blick“ auf bestimmte Aspekte des Objekts, die ihm zugänglich sind.

Aus diesen ganzen Überlegungen über die zweite Ebene des Erkenntnisprozesses könnte man zum Schluss kommen, dass die Erkenntnis nach Scotus eine Form-Materie ähnliche Struktur besitzt. Die erste Ebene des Erkenntnisprozesses würde die Materie darstellen, insofern auf dieser Ebene reale Entitäten aus dem Zusammenwirken vom Intellekt und Objekt hervorgehen. Diese Entitäten besitzen aber einen Gehalt, der die Form der Erkenntnis darstellt und die durch den begleitenden Prozess auf der zweiten Ebene vertreten wird. Diese beiden Ebenen der Erkenntnis bilden eine untrennbare Einheit. Ohne die Entstehung realer Entitäten im Erkenntnisprozess ist die Entstehung von intentionalen Gehalten nicht möglich, aber ohne diese intentionalen Gehalte

---

<sup>114</sup> L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 414-415.

## Der Erkenntnisprozess

fürten die real hervorgerufenen Entitäten nicht zur Erkenntnis.<sup>115</sup>

### 4. DIE ROLLE DES PHANTASMA IM ERKENNTNISPROZESS

Die gesamte Darstellung des Erkenntnisprozesses lässt die Frage aufkommen, welche Rolle das Phantasma im Prozess spielt. Eine Tatsache steht fest: Das Phantasma ist für die abstraktive Erkenntnis, zumindest in diesem Leben, absolut notwendig. Einerseits kommt dem Phantasma eine ursächliche Rolle in der Entstehung der *species intelligibilis* zu.<sup>116</sup> Andererseits findet in diesem Leben eine Tätigkeit der Vorstellungskraft im Einklang mit der Tätigkeit des Intellekts statt.<sup>117</sup> Die Übereinstimmung beider Vermögen ist in Diesseits eine Realität. Allerdings spricht Scotus in den hier berücksichtigten Texten an keiner Stelle über die Entstehung des Phantasmas, seine Natur, etc. Wir wissen, dass das Phantasma ein repräsentierendes Mittel sein muss, genauso wie die *species intelligibilis*. Das Phantasma repräsentiert das Objekt in seiner Individualität, in seiner Sinnfälligkeit.

---

<sup>115</sup> Dieses Verständnis von *species* und Intelligiblem erinnert stark an die Aussage von Kant: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ *KrV* B 75.

<sup>116</sup> *Lect.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 57 „[...] quando arguitur quod intellectus non intelligit nisi abstrahendo a phantasmate, dico quod Philosophus ponit quod phantasmata sunt necessaria quantum ad primam cognitionem, quae causatur a phantasmate et intellectu agente cum intellectu possibili. Sed tamen quantum ad abstractiones et resolutiones componendo, non sunt phantasmata necessaria [...]“

<sup>117</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 5 n. 153 „[...] Nam uno modo est idem quod conformis operatio istarum potentiarum ad invicem, intellectus scilicet ad phantasiae, circa idem obiectum; nam quodcumque universale intelligimus, eiusdem universalis singulare phantasiatur eodem tempore. Et nihil intelligimus nisi cuius singulare simul phantasiatur propter conformitatem istarum potentiarum in operando [...]“

## 5. Kapitel

Was seine Entstehung angeht, können wir annehmen, dass ein ähnlicher Prozess auf der Ebene des Phantasmas stattfindet, wie es auf der Ebene des Intelligiblen zu finden ist. Scotus spricht nicht explizit davon, allerdings scheint es eine logische Folge dieser Konzeption der Erkenntnis zu sein. Das Phantasma ist ohne Zweifel genauso eine reale Entität, wie die *species intelligibilis*, die der Vorstellungskraft innewohnt.<sup>118</sup> Das Phantasma hat außerdem, ähnlich wie die *species* eine repräsentierende Funktion, denn im Phantasma wird das Objekt in seiner sinnlichen und individuierten Beschaffenheit repräsentiert.<sup>119</sup> Das Phantasma entsteht vermutlich durch das Zusammenwirken von Objekt (in dem Fall wahrscheinlich das real existierende Objekt) und den Sinnesvermögen. Gleichermaßen kann man von der metaphorischen Hervorbringung des Objekts als Vorgestelltes sprechen. Es würde sich wie in den anderen Bereichen um eine Versetzung des Objekts von der Potenz in den Akt: vom Vorstellbaren in das Vorgestellte handeln. Das Sinnliche an sich ist schon unmittelbar potenzielles Objekt der Vorstellungskraft, daher muss diese Möglichkeit nur verwirklicht werden, dadurch, dass die Sinnesvermögen zusammen mit dem realen Gegenstand eine sinnliche Ähnlichkeit des Objekts bilden und diese in der Vorstellungskraft aufgenommen wird.

Selbstverständlich entsteht durch diese letzte Betrachtung des Phantasmas innerhalb des Erkenntnisprozesses die Frage, ob es einen ähnlichen Transfer bei der Verursachung des Phantasmas gibt, wie es bei der Verursachung der *species*

---

<sup>118</sup> Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 275 „Ubi considerandum est quod res sensibilis, extra, causat phantasma ‚confusum‘, et ‚unum‘ per accidens, in virtute phantastica, repraesentans scilicet rem secundum quantitatem, secundum figuram et colorem et alia accidentia sensibilia [...]“

<sup>119</sup> Ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 352 „[...] ergo phantasma quod de se repraesentat obiectum sub ratione singularis, non potest repraesentare ipsum sub ratione universalis.“



## Der Erkenntnisprozess

*intelligibilis* der Fall ist. Dies scheint aber nicht nötig zu sein, denn das reale Objekt muss der Vorstellungskraft nicht zugänglich gemacht werden. Die realen Dinge sind materiell und sinnlich und dadurch direkt, ohne jegliche Übertragung des Objekts auf eine andere Ebene durch die Vorstellungskraft erkennbar. Die Ordnung des Sinnlichen ist die Ordnung, in der sich das Objekt befinden muss, um von der Vorstellungskraft erkannt zu werden, und in dieser gleichen Ordnung befindet sich das Objekt bereits in der Realität.

Bezüglich der Natur des Phantasma findet man bei Scotus kaum Informationen. Es ist anzunehmen, dass es sich entsprechend der Theorie der *species intelligibilis* um eine Qualität, in diesem Fall der Vorstellungskraft, handelt. Welche Art von Qualität das Phantasma ist, ob es auch als ein Habitus aufgefasst werden kann, ob es geistig oder materiell sein soll, etc. ist anhand der scotischen Texte schwer zu sagen. In der Hinsicht stellt auch die Frage nach dem Verbleib des Phantasma in der Vorstellungskraft nach der Entstehung der *species intelligibilis* ein Problem dar. Dass das Phantasma der *species intelligibilis* vorausgeht, scheint mir aufgrund seiner ursächlichen Rolle klar. Ein Verbleib des Phantasma nach der Entstehung der *species intelligibilis* ist meiner Meinung nach überflüssig: Der Erkenntnisprozess kann unabhängig von der Vorstellungskraft und dem Phantasma seinen weiteren Lauf nehmen. Für spätere Erkenntnisakte über ein bereits erkanntes Objekt gewährleistet die *species intelligibilis* eine Erklärung, sowohl zum Vorhandensein des Objekts im Intellekt, als auch dazu, dass der Intellekt sich in unmittelbarer Potenz zur Erkenntnis befindet. Aus diesem Grund ist ein Rekurs auf das Phantasma unnötig.

Unabhängig von den inhaltlichen Fragen in Bezug auf das Phantasma, ist es jedenfalls auffällig, dass in der gesamten Darstellung des Erkenntnisprozesses das Phantasma nur selten Gegenstand der Überlegungen und Diskussionen in

## 5. Kapitel

den scotischen Texten ist. Das Phantasma wird angenommen, vorausgesetzt, aber nicht wirklich zum Objekt der Untersuchung gemacht. Die Erklärung zu der Entstehung von Erkenntnis fängt bei Scotus erst mit der Hervorbringung der *species intelligibilis* an. Diese wird jedoch in ihrer genetischen Beschreibung nicht auf ihren Ursprung in der sinnlichen Erkenntnis zurückgeführt, bis hin zu den realen Dingen.





## **4. Teil**

***Species  
Intelligibilis,  
Obiectum  
Intelligibile und  
Natura Communis***



# Einleitung

In den vorausgegangenen Kapiteln haben wir gesehen, wie Scotus den Erkenntnisprozess konzipiert und welche die Ursachen der Erkenntnis sind. Daraus ist der Schluss gekommen, dass der Erkenntnisprozess für Scotus ein Produktionsprozess darstellt, in dem an erster Stelle die *species intelligibilis* und danach der Erkenntnisakt durch die Teilursächlichkeit vom Intellekt und Objekt hergestellt werden. Dies hat uns zur Unterscheidung zweier Ebenen (die reale und die intentionale Ebene) im Erkenntnisprozess geführt und zur Einführung eines anderen Begriffes, der eine zentrale Rolle in der Erklärung des Erkenntnisphänomens nach Scotus spielt: Der Begriff des intelligiblen Objektes. Diese Analyse des Erkenntnisprozesses öffnet uns die Tür für die Analyse dreier Begriffe, die eine Schlüsselrolle in der Erklärung der Intentionalität spielen und die uns die Antwort auf die zentrale Frage dieser Arbeit ermöglichen wird: Welches ist das Objekt unserer Erkenntnis? Diese drei Begriffe sind: Der Begriff der *species intelligibilis*, der Begriff des *obiectum intelligibile* und der Begriff der *natura communis*. Durch diese drei Begriffe erklärt Scotus, wie der Erkenntnisprozess – der auf dem ersten Blick ein Produktionsprozess von immateriellen Qualitäten ist, die im Intellekt inhärieren, – zur Erkenntnis der vom Subjekt unabhängig existierenden Wirklichkeit hinführt.

Ein Zitat aus Wittgenstein's *Philosophischen Untersuchungen* bringt die Problematik auf den Punkt, die uns in diesen Kapiteln beschäftigen wird:

„Sokrates zu Theaitetos: ‚Und wer vorstellt, sollte nicht etwas vorstellen?‘ – Th.: ‚Notwendig‘. – Sok.: ‚Und wer etwas vorstellt, nichts Wirkliches?‘ – Th.: ‚So scheint es.‘

Und wer malt, sollte nicht etwas malen – und wer etwas malt, nichts Wirkliches? – Ja, was ist das Objekt des Malens: das Menschenbild (z.B.) oder der Mensch, den das Bild darstellt?“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *PU* § 518.

## Einleitung

Wie dieses Zitat von Wittgenstein klar macht, stehen wir auch in der Erkenntnis vor einem grundsätzlichen Problem, wenn wir von Repräsentation sprechen, und dieses ist das Problem, das uns beschäftigt, wenn wir von der *species intelligibilis* reden. Das deutsche Wort „vorstellen“ stellt bildhaft dieses Phänomen dar, das sich auch in der Erkenntnis ereignet: Vor das Subjekt werden bestimmte Objekte gestellt, sie werden ihm präsentiert. Aber sie werden nicht unbedingt unmittelbar präsent, sondern ggf., wie im Fall Wittgensteins, durch ein Bild vermittelt. Wie wir bereits gesehen haben, vertritt Scotus auch die Notwendigkeit eines repräsentierenden Mittels innerhalb der Erkenntnis, das die *species intelligibilis* ist. Dies macht die *species intelligibilis* für die Erkenntnis unentbehrlich, zumindest wenn es sich um abstraktive Erkenntnis handelt, weil in dieser Erkenntnisform die Objekte nicht real und unmittelbar gegenwärtig sind, und daher einer vergegenwärtigenden Vermittlung bedürfen. Allerdings stellt uns genau diese Vermittlung vor eine grundsätzliche Schwierigkeit: Welches ist das Objekt unserer Erkenntnis: die repräsentierende Species oder das durch die Species repräsentierte Objekt? Dies ist das Problem der Intentionalität unserer Erkenntnis.

Das Problem der Intentionalität der Erkennens ist ohne Zweifel das zentrale Problem der Erkenntnistheorie und ist eine Frage, die die Menschen in der ganzen Philosophiegeschichte beschäftigt hat. Können wir die Realität erkennen? Erkennen wir die Realität, wie sie ist, oder erkennen wir bloß ein Bild von ihr, das wir in unserem Verstand haben? Ist die Realität oder sind bloß unsere Ideen<sup>2</sup> das Objekt unserer Erkenntnis? Noch mal mit dem Vergleich von Wittgenstein, ist die Frage, ob das Gemälde an sich das Objekt unserer Erkenntnis bzw. unserer

---

<sup>2</sup> In diesem Kontext werden die Wörter „Idee“ oder ‚Begriff‘ verwendet, um den Inhalt unseres Denkens, unserer Erkenntnis zu bezeichnen, unabhängig von ihren philosophiegeschichtlichen Konnotationen in den verschiedenen Epochen und Strömungen philosophischen Denkens.



## *Species intelligibilis, obiectum intelligibile und natura communis*

Wahrnehmung ist, oder ob wir den dargestellten Menschen erfassen. Es ist offensichtlich, dass es Unterschiede zwischen der Erkenntnis oder den Ideen und der Realität gibt. Wir sprechen von den Ideen als universale Objekte, sind allgemein gültige Begriffe, während die Dinge in der Realität, zumindest auf dem ersten Blick, individuell sind. Die Frage ist dann, wie es möglich ist, dass wir durch universale Ideen oder Begriffe die partikuläre Wirklichkeit erkennen können.

Die Erkenntnis kann nur Erkenntnis sein, wenn wir durch sie die Realität erkennen, d.h. die Realität auf irgendeine Weise erreichen. Duns Scotus ist zweifellos davon überzeugt, dass wir erkennen können und zwar durch natürliche Mittel. Diese These vertritt Scotus in seiner Widerlegung der Illuminationslehre sehr deutlich.<sup>3</sup> Wenn für Scotus klar ist, dass wir die Wirklichkeit erkennen können, ist die Frage noch offen, wie wir sie erkennen, wie wir durch universalrepräsentierende *species intelligibiles* die konkrete und individuelle Realität erkennen. Die vorherigen Untersuchungen führen uns so zum zentralen Abschnitt dieser Arbeit, in dem die Natur der *species intelligibilis* und ihre Beziehung zur Realität im Detail dargestellt werden. Die Frage, die hier im Vordergrund steht, ist, ob die *species intelligibilis* wirklich Mittel zur Erkenntnis der Wirklichkeit sein kann, und wie Scotus dies konzipiert.

Die Analyse der scotischen Texte führt zur Unterscheidung zweier Ebenen in der Analyse des Erkenntnisprozesses, die hier berücksichtigt und differenziert behandelt wurden. Die Erkenntnis spielt sich auf der Ebene des Realen aber auch auf

---

<sup>3</sup> Vgl. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 und *Lect.* I d. 3 p. 1 q. 3. Bspw. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 229 „Quantum ad secundum articulum – ut in nullis cognoscibilibus locum habeat error academicorum – videndum est qualiter de tribus cognoscibilibus praedictis dicendum est videlicet de principiis per se notis et de conclusionibus, et secundo de cognitis per experientiam, et tertio de actibus nostris, – utrum possit naturaliter haberi certitudo infallibilis.“

## Einleitung

der Ebene des Intentionalen ab. Scotus spricht von einer realen und einer metaphorischen oder intentionalen Entstehung innerhalb der Erkenntnis.<sup>4</sup> Andererseits bedarf eine ausführliche Behandlung des Problems der Intentionalität in Bezug auf den scotischen Begriff der *species intelligibilis* einer Untersuchung der metaphysischen Strukturen, die der intentionalen Erklärung von Erkenntnis zugrundeliegen. Dieser Untersuchung widmet sich der jetzige Teil der Arbeit. Es ist deshalb notwendig, die Texte zum Individuationsprinzip zu berücksichtigen. In der vorliegenden Studie geht es allerdings nicht um die Diskussion über das Individuationsprinzip, sondern um die Existenz realer Strukturen in den Dingen, die den universalen Begriffen entsprechen. Einige Experten haben bereits auf die Verbindung zwischen Erkenntnis und dem

---

<sup>4</sup> Vgl. *Quodl.* 15 n. 16. „De isto articulo si prima via tenetur, posset dici quod intellectus agens habet duas actiones ordinatas. Prima est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, vel de potentia universali actu universale. Secunda est, facere de potentia intellectu actu intellectum. Primum intelligitur sic, quod virtute intellectus agentis de phantasmate in phantasia gignitur species intelligibilis in intellectu, vel aliqua ratio, in qua actu relucet intelligibile, quae breviter loquendo, dicatur species intelligibilis: et ista gignitionem realem repraesentativi de repraesentativo dicitur concomitari quaedam gignitio metaphorica obiecti de obiecto, scilicet intelligibilis de imaginabili: quod ideo rationabiliter dicitur, quia tale esse obiectivum habet obiectum in repraesentari; quale habet repraesentativum correspondens; et ideo translatione reali facta in repraesentativo, quando de corporali gignitur spirituale, scilicet de repraesentativo singulari gignitur repraesentativum universale, consimilis dicitur, vel intelligitur translatio in obiectis de corporali ad spirituale, vel de singulari ad universale.“

## *Species intelligibilis, obiectum intelligibile und natura communis*

Begriff der gemeinsamen Natur hingewiesen.<sup>5</sup> Die Analyse des Erkenntnisprozesses mit besonderer Berücksichtigung der Ebene des Intentionalen, auf der der Erkenntnisprozess parallel zur Ebene des Realen abläuft und eine klare Darstellung der entsprechenden Strukturen in den realen Dingen wird so eine ausführliche Erklärung der Intentionalität der Erkenntnis im scotischen Sinne ermöglichen.

Die Ausarbeitung des Begriffs der *species intelligibilis* folgt dem Analyse des Erkenntnisprozesses, der in den zwei vorigen Kapiteln vorgenommen wurde. Für den zweiten Kapitel dieses Teiles über das *obiectum intelligibile* dienen sowohl die Texte zur Ursächlichkeit als auch die Texte zum Individuationsprinzip als Grundlage. Der dritte Teil baut hauptsächlich auf den Texten zum Individuationsprinzip auf. Ich berufe mich vor allem auf die Texte der *Ordinatio* und ihren Parallelstellen in der *Lectura*. Allerdings spielt in der Darstellung dieser Theorie das *Quodlibet* 15 eine entscheidende Rolle, da in diesem scotischen Text gerade der Zusammenhang zwischen allen Elementen, die in der Erklärung der Intentionalität nach Scotus eine Rolle spielen, deutlich wird. Diese Begriffe sind nämlich

---

<sup>5</sup> Vgl. C. Rode, *Drei Theorien des Allgemeinen um 1308. Ein historischer Querschnitt*, in: A. Speer, D. Wirmer (Hrsg.) 1308, 2010, S. 402-416, S. 405; A. Schmidt, *Intellektuelle Anschauung bei Duns Scotus*, in: F. Lackner (Hrsg.), *Zwischen Weisheit und Wissenschaft: Johannes Duns Scotus im Gespräch*, (Franziskanische Forschungen Bd. 45) Kevelaer, Butzon & Bercker, 2003, S. 146-169, S. 149; M. Chabada, *Epistemologisch-Ontologische Verankerung von objektiven Begriffen nach Johannes Duns Scotus*, in: L. Honnefelder et al. (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008*, 2011, S. 227-245, S. 238; G. Pini, *Scotus on the objects of cognitive acts*, in: *Franciscan Studies*, 66 (2008), S. 281-315, S. 308; D. Perler, *Things in the mind. Fourteenth-Century controversies over „intelligible Species“*, in: *Vivarium*, 34/2 (1996), S. 231-253; A.B. Wolter, *The realism of Scotus*, 1962, S. 733-734; T. Noone, *Universals and Individuation*, in: T. Williams (Hrsg.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, 2003, S. 111-112; A. Pérez-Estévez, *Entendimiento y universalidad*, 2006, S. 1518.

## Einleitung

die Begriffe von gemeinsamer Natur, intelligiblem Objekt und intelligibler Species. Wie diese zu verstehen sind, wird im Verlauf dieses Kapitels genauer dargelegt. In den anderen scotischen Texten werden diese Beziehungen nicht ausführlich dargelegt, sondern vielmehr vorausgesetzt und suggeriert.

Die Darstellung dieser Unterscheidungen in den scotischen Texten ist allerdings nicht leicht, denn Scotus ist nicht vollkommen konsequent in der Begriffsverwendung. Er setzt oft Synonyme ein oder verwendet unterschiedliche Wörter mit leicht unterschiedlichen Konnotationen, sowie auch Begriffe, die miteinander in Relation stehen, als wären sie Synonyme. Nicht immer, wenn Scotus den Begriff der *species intelligibilis* benutzt, meint er die *species intelligibilis* selbst, wie dieser Begriff in den kommenden Erläuterungen dargestellt wird, als unterschiedlich vom Objekt oder von der Natur. Da diese Begriffe in einem engen Verhältnis stehen, kommt oft vor, dass er diese Begriffe genau im Verhältnis betrachtet und deshalb nicht so scharf zwischen ihnen unterscheidet. In anderen Kontexten unterscheidet er deutlich und so werden die Begriffe in ihrer Differenz betrachtet. Vor allem diese letzten Passagen geben mir Anlass dazu, diese Begriffe mit Klarheit voneinander zu scheiden, selbst wenn die Beziehung zwischen ihnen auch berücksichtigt wird.

Die jetzige Analyse dieses Problems und die Darstellung der scotischen Antwort auf die Fragen bzgl. der Intentionalität des Erkennens wird in drei Schritten erfolgen: Zuerst wird der Begriff der *species intelligibilis*, der sich aus den beiden letzten Kapiteln ergibt, kurz dargestellt. Danach wird durch die Unterscheidung der zwei Ebenen im Erkenntnisprozess der Begriff des *obiectum intelligibilis* deutlich vom Begriff der *species intelligibilis* unterschieden. Für eine nähere Bestimmung des Objektbegriffs wird auf die Beziehung zwischen Objekt und Natur eingegangen anhand der Texte zum Individuationsprinzip und dem *Quodlibet* 15. So schließen

*Species intelligibilis, obiectum intelligibile und natura communis*

wir aus diesen Ideen letzten Endes auf das Fundament der Intentionalität der Erkenntnis, nämlich die gemeinsame Natur.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Es handelt sich hauptsächlich um folgende Texte: *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1-7 und *Lect.* II d. 3 p. 1 q. 1-7



## Sechstes Kapitel

# Die *species intelligibilis*

Nachdem wir die Ursache der Erkenntnis auf allen Ebenen und den Erkenntnisprozess, sowohl auf der realen als auch auf der intelligiblen Ebene analysiert haben, können wir einige Schlüsse bzgl. der Natur und Funktion der *species intelligibilis* ziehen. Pizzo bringt diese zwei Aspekte auf den Punkt:

„Zwei Merkmale hält Scotus am Begriff der so eruierten *species intelligibilis* für wesentlich, welche beide eben zu dieser die *intellectio* vorbereitenden Phase gehören müssen: die ‚universalitas‘ und die ‚praesentia“.<sup>1</sup>

Die Universalität und die Gegenwart sind also die zwei bestimmende Funktionen der *species intelligibilis*, die für ihre Rolle im Erkenntnisprozess unabdingbar sind, wenn es sich um die abstraktive Erkenntnis handelt. Dies führt uns zu den Eigenschaften, die die *species intelligibilis* ausmachen, und gerade die Erfüllung dieser Funktionen ermöglichen. Die *species intelligibilis* muss, um ihre Funktion der Vorbereitung des Erkenntnisaktes umsetzen zu können, das Objekt vergegenwärtigen können, und dies unter dem Modus der Universalität. Daraus schließen wir die repräsentierende Funktion, die der *species intelligibilis* zukommt. Aber dieser Vergegenwärtigung des Objekts, das intentional geschieht, findet im Rahmen einer realen Entität und einer realen Veränderung im Intellekt. Um das Objekt intentional vergegenwärtigen zu können, muss die *species intelligibilis* selbst eine reale Entität sein, die im Intellekt real präsent ist. Daher können wir von ihrem realen Charakter sprechen und im Sinne der Ermöglichung des Erkenntnisaktes kommt der *species intelligibilis* eine ursächliche Rolle im Erkenntnisprozess, die ihrem realen Charakter entspricht.

---

<sup>1</sup> G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 119. Nicht nur Pizzo macht auf diese zwei Betrachtungsweisen der *species intelligibilis* aufmerksam, auch Kobusch beschreibt sie auf treffende Weise, Vgl. T. Kobusch, *Sein und Sprache*, 1987, S. 113.

## 6. Kapitel

Aus der Analyse des Erkenntnisprozesses können wir nun die *species intelligibilis* unter drei Aspekten betrachten: Als reale Qualität des Intellekts, als Ursache des Erkenntnisaktes, und als repräsentierendes Mittel des Objektes. Die ersten zwei Aspekte gehören zur Ebene des Realen, auf dem der Erkenntnisprozess stattfindet, und der dritte Aspekt gehört zur Ebene des Intentionalen. Dennoch ist die ursächliche Rolle auch Folge ihrer repräsentierenden Funktion, wie wir im Folgenden sehen werden.

### 1. DIE SPECIES INTELLIGIBILIS ALS QUALITÄT DES INTELLEKTS

Der erste Aspekt, unter dem wir die *species intelligibilis* betrachten können, und der sich eindeutig aus der Darstellung des Erkenntnisprozesses nach Scotus ergibt, ist ihr ontologischer Status. Die *species intelligibilis* ist nach Scotus eine reale Entität.<sup>2</sup> Sie ist keine materielle Entität, und auch keine substantielle Realität, die selbständige Wirklichkeit und Existenz besitzen würde, ist dennoch real. Die Realität, die der *species intelligibilis* zukommt, ist die Wirklichkeit eines immateriellen Akzidens des Intellekts, das in die Kategorie der Qualität einzuordnen ist. Sie ist in ihrer Existenz von der Substanz, in der sie inhäriert, d.h. die Person, deren Intellekts sie vervollkommenet.

Die *species intelligibilis* als reale Entität ist nicht die Repräsentation des Objektes oder ihre intentionale Bestimmung. Sie beinhaltet diesen Aspekt der Repräsentation oder eines intentionalen Gehaltes, aber erschöpft sich nicht

---

<sup>2</sup> Ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 386 „Intellectus non tantum patitur realiter ab objecto reali, imprimente tale speciem realem, sed etiam ab illo objecto quod relucet in specie patitur passione intentionali“; Ord. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 360 „[...] actio realis non terminatur nisi ad repraesentativum objecti sub ratione universale; ergo realis actio intellectus agentis terminatur ad formam aliquam realem in existentia, quae formaliter repraesentat universale ut universale [...]“.



## Die *species intelligibilis*

darin, sondern sie hat eine eigene ontologische Wirklichkeit. Sie ermöglicht die Erkenntnis, ist aber noch nicht die Bezugnahme auf ein Anderes.<sup>3</sup> Daher auch die scotische These, dass sie der Erkenntnis vorausgeht.<sup>4</sup> Sie ist Voraussetzung für die Erkenntnis und kann nicht mit dem Erkenntnisakt identifiziert werden: Die Erkenntnis impliziert die Aufnahme eines intentionalen Inhalts, der hier in der *species intelligibilis* zunächst dem Intellekt präsentiert wird.

Die Gründe für die Annahme einer *species intelligibilis* als reale Entität sind bereits ausführlich dargestellt worden, allerdings können sie in drei Punkten zusammengefasst werden, die Kobusch treffend darlegt: 1. Die Gründung des intentional repräsentierenden Sein des Objekts im Intellekt in einem realen Sein. 2. Die Realität der wirkursächliche Tätigkeit des Phantasma, die einen realen Terminus haben muss. 3. Der reale Charakter der Tätigkeit vom tätigen Intellekt, die eine reale Wirkung erfordert.<sup>5</sup> Gerade der erste Punkt findet Spruit besonders problematisch, und wurde tatsächlich unter Philosophen des 14. Jahrhunderts häufig diskutiert.<sup>6</sup> Spruit charakterisiert Scotus' Theorie der *species intelligibilis* durch

---

<sup>3</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 38.

<sup>4</sup> *Lect. I d. 3 p. 3 q. 1 n. 282* „[...] Unde illud quod sic praecedat actum intelligendi, in quo obiectum est praesens intellectui dicitur ‚species‘ [...]“

<sup>5</sup> Vgl. T. Kobusch, *Sein und Sprache*, 1987, S. 111-112.

<sup>6</sup> Ein Beispiel der Ablehnung eines Vorausgehens der *species intelligibilis* vor dem Erkenntnisakt stellt Johannes Baconthorpe dar, Vgl. Johannes Baconthorpe, *In quattuor libros Sententiarum*, Venetiis, 1526, f. 151ra „Ergo primum receptum est intelligere et post est res intellecta producta in esse intellecto simili modo existentiae suae extra (vel aliquis habitus quantocumque imperfectus non curo) in quo esse simili modo splendeat obiectum. Sic non praecedat similitudo obiecti ipsum intelligere, sed connascitur cum eo.“ Mehr zu Leben und Ideen des Johannes Baconthorpe siehe: N. di S. Brocardo, *Il Profilo Storico di Giovanni Baconthorpe*, in: *Ephemerides Carmeliticae* 2 (1948/3), S. 431-543; J. Etzwiler, *John Baconthorpe „Prince of the Averroists“?*, in: *Franciscan Studies* 36 (1976), S. 148-176.

## 6. Kapitel

eine „(chrono-)logische Priorität“ der *species intelligibilis* im Bezug auf den Erkenntnisakt und die „Zerlegung der Erkenntnis in Teilen“.<sup>7</sup>

Die *species intelligibilis* ist eine immaterielle, aber reale, nicht intentionale Qualität des Intellekts, die einen intentionalen Gehalt hat. Als qualitative Bestimmung des Verstandes ist sie ein Habitus, der zu einem bestimmten Erkenntnisakt unmittelbar befähigt: Sie verändert den Intellekt, weil sie ihn von der essentiellen in die akzidentelle Potenz zu einem bestimmten Erkenntnisakt versetzt.<sup>8</sup> Diese Veränderung ist akzidentell, nicht wesentlich, weil sie den Intellekt in ihrem Wesen nicht verändert. Der Intellekt ist als erkennendes Vermögen definiert, und vor oder nach der Hervorbringung oder der Aufnahme der *species intelligibilis* bleibt er ein solches Vermögen. Der Intellekt ist prinzipiell in der Lage zu erkennen, und zwar jegliches Objekt. Wenn dies nicht so wäre, könnte es nicht in unmittelbare Potenz zu einem bestimmten Erkenntnisakt versetzt werden, sondern müsste zunächst die Erkenntnisfähigkeit erlangen. Er ist dazu fähig, eine *species intelligibilis* hervorzubringen und sie auch aufzunehmen, und mit ihr die unmittelbare Fähigkeit zu einem bestimmten Erkenntnisakt.

---

<sup>7</sup> Vgl. L. Spruit, *Species intelligibilis*, Bd. 1, 1994, S. 265. „(chrono-)logical priority“, „divides cognition into segments“.

<sup>8</sup> Rep. I A d. 3 q. 5 n. 139 „Sed contra istam conclusionem, sive intelligat Avicenna sicut sibi imponitur sive non, arguo contra eam, nam si species intelligibilis non manet in intellectu cessante actu intelligendi, sive illa intelligentia sit naturaliter agens sive non, semper sequitur quod intellectus quando non intelligit, sit in potentia essentiali ad intelligendum eo quod semper est in potentia essentiali ad intelligendum quousque forma intelligibilis sibi imprimatur, sicut unumquodque est in potentia essentiali ad actum secundum quando caret actu primo.“

## Die *species intelligibilis*

Im Gegensatz zu dem, was Richard Cross vertritt, ist nicht jeder Habitus eine *species intelligibilis*,<sup>9</sup> aber doch jede *species intelligibilis* ist ein Habitus des Verstandes. Dass nicht jeder Habitus eine *species intelligibilis* ist, wird in der Argumentation des Scotus deutlich, als er erklärt, dass die *species intelligibilis* ein Habitus aber doch nicht im eigentlichen Sinne der Habitus der Wissenschaft ist.<sup>10</sup> Es gibt also andere Habitus, die keine *species intelligibilis* sind, wie im Fall der Wissenschaft. Wir können andere dazu zählen, wie die Verstandestugenden, oder sogenannte dianoetischen Tugenden, die Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* aufzählt, sowohl die Tugenden des praktischen als auch die des theoretischen Verstandes, wie Technik, Weisheit, Klugheit und Vernunft.<sup>11</sup> So ist bspw. die Erkenntnis der ersten Prinzipien ein Habitus, dennoch keine *species intelligibilis*.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 90-91.

<sup>10</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 5 n. 160 „[...] non tamen est scientia, quia non omnis habitus in intellectu est scientia; species enim reducens intellectum de potentia essentiali ad actum primum nata est disponere intellectum ad operationem intellectus et per ipsam operationem firmari intellectum, quia operatio elicit ab intellectu derelinquit quandam habilitatem in anima et alia aliam quae potest dici habitus, sed non habitus scientiae [...]“

<sup>11</sup> Aristoteles, *EN*, VI 3, 1139b16 ff. Aristoteles behandelt 3 von diesen 5 Tugenden im 6. Buch seiner *Nikomachischen Ethik* separat, also alle bis auf die Vernunft und die Wissenschaft, die er nur kurz erwähnt (*EN* VI 6). Die Weisheit wird in *EN* VI 7 ausführlich behandelt, Technik oder Kunst in *EN*, VI 4, und die Klugheit in *EN*, VI 5. Mehr zu den dianoetischen Tugenden nach Aristoteles siehe: A. Vigo, *Estudios Aristotélicos*, 2011, S. 375 ff.; C.D.C. Reeve, *Aristotle on the Virtues of Thought*, in: R. Kraut (Hrsg.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden/Oxford/Carlton, Blackwell Publishing, 2006, S. 198-217. Zur aktuellen Diskussion um die intellektuellen Tugenden siehe: J. Hardy, *Intellektuelle Tugenden – Grundzüge der Tugenderkenntnistheorie (I)*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 58/4 (2004), S. 572-590.

<sup>12</sup> Die Erkenntnis der ersten Prinzipien ist Gegenstand der dianoetischen Tugend der Vernunft. Vgl. Aristoteles, *EN*, VI 6, 1141a3 ff.

## 6. Kapitel

Die *species intelligibilis* ist ein Habitus des Verstandes in einem anderen Sinne als die dianoetischen Tugenden es sind. Die *species intelligibilis* ist eine dauerhafte Disposition, aber sie hat intentionalen Gehalt. Sie geht einem Erkenntnisakt hervor und wird nicht durch wiederholte Erkenntnisakte zu Stande gebracht. Die *species intelligibilis* ist ein Habitus, der der Wiederholung der Akte nicht bedarf: Sie wird nicht zu einem Habitus erst, wenn wiederholte Akte vollzogen werden.<sup>13</sup> Der Habitus-Charakter der *species intelligibilis* besteht vor allem darin, dass sie dem Intellekt zum Erkenntnisakt hin ordnet und unmittelbar zu einem bestimmten Erkenntnisakt befähigt.<sup>14</sup> Diese Fähigkeit hat der Intellekt von sich aus grundsätzlich, aber die *species intelligibilis* erfüllt die Voraussetzungen, die notwendig sind, damit ein Erkenntnisakt in der Tat zustandekommen kann.

Interessanter Weise vertritt Scotus, dass die *species intelligibilis* als Qualität des Verstandes sowohl in einem mit dem Körper vereinten, als auch im abgetrennten Verstand inhärieren kann.<sup>15</sup> Das Argument hierfür ist, dass im Verstand als Subjekt dieser Qualität die Vereinigung mit dem Körper keine Bedingung für die Inhärierung der *species intelligibilis*

---

<sup>13</sup> Cross behauptet, dass die *species intelligibilis* erst zu einem Habitus wird, wenn wiederholte Akte hervorgerufen wurden. Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 95. Eine Analyse der scotischen Texte lässt kein Fundament für eine solche Aussage erkennen.

<sup>14</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 134.

<sup>15</sup> *Ord.* IV d. 45 q. 1 n. 4. „Ex hoc habeo, quod species intelligibilis eodem modo potest informare intellectum separatum, sicut coniunctum“

## Die *species intelligibilis*

darstellt.<sup>16</sup> Die *species intelligibilis* ist eine immaterielle Qualität, die als immateriell keines materiellen Subjektes bedarf. Dies lässt uns annehmen, dass die in diesem Leben gewonnen *species intelligibiles* im Jenseits im Intellekt weiter bestehen bleiben. Ob neue gewonnen werden, ist eine andere Frage: Dass andere neue *species intelligibiles* gewonnen werden können, steht außer Frage. Ob dies nötig oder angebracht ist, ist allerdings fragwürdig. Diese Frage werde ich hier nicht eingehen, weil sie die Frage nach der Erkenntnis im Jenseits ist, und daher auch die Frage danach, ob die Erkenntnis nach dem Tod abstraktiv oder intuitiv ist, bzw. abstraktiv und intuitiv.

Somit ist der reale Charakter der *species intelligibilis* deutlich dargelegt, der einen konkreten ontologischen Status impliziert, nämlich der einer realen immateriellen Qualität, deren Subjekt der Intellekt ist. Jetzt werden wir die damit verbundene ursächliche Funktion der *species intelligibilis* kurz beschreiben.

## 2. DIE SPECIES INTELLIGIBILIS ALS URSACHE DES ERKENNTNISAKTES

Wie wir im den vorigen zwei Kapiteln gesehen haben, versteht Scotus den Erkenntnisprozess als einen Produktionsprozess realer Entitäten und dazu begleitend die Entstehung vom intentionalen Gehalt, das als *transferre ab ordine in ordinem* zu erfassen ist. Der Entstehungsprozess sowohl der *species intelligibilis* als auch des *actus intelligendi* wird durch ein Zusammenwirken vom Intellekt und Objekt erklärt. Im Fall der Verursachung vom Erkenntnisakt wirken der Intellekt und die

---

<sup>16</sup> *Ord.* IV d. 45 q. 1 n. 14-15 „Ex his suppositis habemus istam conclusionem, quod in intellectu secundum se manet species intelligibilis post actum intelligendi. Ex hoc arguo sic: In intellectu, ut est subiectum speciei intelligibilis, non est per se requisitum, nec necessario, coniunctio eius ad corpus; ergo per 'non coniungi ad corpus' non se habet aliter in recipiendo speciem intelligibilem“

## 6. Kapitel

*species intelligibilis* zusammen. So ist es nach Scotus die *species intelligibilis* eindeutig Ursache des Erkenntnisaktes.<sup>17</sup>

Wie die ursächliche Rolle der *species intelligibilis* im Erkenntnisprozess zu verstehen ist, ist auch deutlich genug geworden: Die *species intelligibilis* ist Wirkursache des Erkenntnisaktes, aber nicht allein, sondern in geordneter und essentieller Teilursächlichkeit mit dem Intellekt. Es kann kein Erkenntnisakt zustandekommen, wenn entweder der Intellekt oder das Objekt nicht mitwirken oder nicht gegenwärtig sind. Im Fall der abstraktiven Erkenntnis ist das Objekt in der *species intelligibilis* gegenwärtig. Keine von diesen Ursachen ist abdingbar: Sie können nicht durch größere Wirksamkeit der anderen Ursache ersetzt werden, weil sie mit formal unterschiedlicher Wirksamkeit im Entstehungsprozess mitwirken. Jede hat also ihre eigentümliche Wirksamkeit, mit der sie im Erkenntnisprozess beteiligt ist. Daher empfangen sie auch nicht von der anderen Ursache ihre Wirksamkeit. Aber sie sind hierarchisch geordnet aufgrund ihrer Vollkommenheit: Der Intellekt ist die übergeordnete und die *species intelligibilis* die untergeordnete Ursache.<sup>18</sup>

Diese Sicht des Erkenntnisprozesses und der Ursächlichkeit in der Erkenntnis impliziert ein von Grund auf verschiedenes Verständnis der Abstraktion. Die Abstraktion wird nach Scotus unterschiedlich aufgefasst, als bei anderen mittelalterlichen Autoren, und zwar in jeder Hinsicht: 1. Als Haupttätigkeit des tätigen Intellektes. 2. Als Entstehung des Universalen aus dem

---

<sup>17</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 129.

<sup>18</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 112.

## Die *species intelligibilis*

Partikulären. 3. Als Entstehungsprozess der *species intelligibilis*.<sup>19</sup>

Cross kennzeichnet Scotus' Ablehnung von Heinrichs Theorie der abstraktiven Erkenntnis durch zwei wesentliche Thesen: 1. Die abstraktive Erkenntnis beinhaltet nicht die Abstraktion aus dem Phantasma. 2. Abstraktion besteht nicht darin, dass das Phantasma beginnt, das Universale zu repräsentieren.<sup>20</sup> Der zweite Punkt stimmt. Allerdings ist im Bezug auf den ersten Punkt eine Ungenauigkeit: Die Abstraktion ist nach Scotus doch aus dem Phantasma. Allerdings wird Abstraktion unterschiedlich aufgefasst, als bei anderen mittelalterlichen Philosophen. Die Abstraktion ist nach Scotus nicht ein Trennen eines bereits im Phantasma existierenden universalen Inhalts von der Materie und der sinnlichen Qualität, wie man es bei

---

<sup>19</sup> Die drei Aspekte der Abstraktion finden wir bei zahlreichen mittelalterlichen Autoren. Vgl. J. Geßner, *Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin unter besonderer Berücksichtigung des Lichtbegriffs (Schluss)*, in: Philosophisches Jahrbuch 45 (1932), S. 65-82; N. Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers. Ein philosophierender Theologe des frühen 13. Jahrhunderts*, Fribourg, Academic Press, 2005. S. 152-153; U. Meixner, *Abstraktion und Universalie bei Thomas von Aquin*, in: Philosophisches Jahrbuch 101 (1994), S. 22-37; G. Leibold, *Zur Interpretationsfragen der Universalienlehre Ockhams*, in: W. Kluxen, et al. (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour L'Étude de la Philosophie Médiévale* 29. August-3. September 1977 in Bonn. 1. Halbband, Berlin/New York, De Gruyter, 1981, S. 459-464.

<sup>20</sup> Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 82.

## 6. Kapitel

Thomas von Aquin findet.<sup>21</sup> Es ist auch nicht ein Repräsentieren des Universalen durch das Phantasma, wie bei Heinrich von Gent.<sup>22</sup> Und noch weniger ist es ein seitens des Phantasmas passives Herausholen eines im Phantasma präsenten universalen Inhalts, wie Gottfried von Fontaines

---

<sup>21</sup> Thomas von Aquin, *STh* I q. 85 a. 1 co. „[...] Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus [...]“ Vgl. R. Pasnau, *Abstract Truth in Thomas Aquinas*, in: H. Lagerlund (Hrsg.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2007, S. 33-61, S. 41; R. McNerny, J. O’Callaghan, *Saint Thomas Aquinas*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas/>>. [Abgerufen am 08.12.2019].

<sup>22</sup> Heinrich von Gent, *Quodl.* IV q. 8 „[...] antequam moveatur ab obiecto quod est universale et quod quid est de re comprehensa sub ratione singularis ab imaginativa existente in actu, a qua abstrahitur secundum modum inferius in quadam alia quaestione exponendum. Et secundum quod ibi declaratur, actum intelligendi secundum intellectum possibilem praecedit actio intellectus agentis denudantis obiectum imaginatum in phantasmate a condicionibus particularibus, et per hoc proponentis illud intellectui possibili ut sit praesens ei et per suam praesentiam actu moveat ipsum et eliciat ex ipso actum intelligendi terminatum ad ipsum sicut ad obiectum a quo informatur [...]“ Vgl. Porro, Pasquale, *Henry of Ghent*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/henry-ghent/>> [Abgerufen am 23.10.2019.]



## Die *species intelligibilis*

vertritt.<sup>23</sup> Es handelt sich vielmehr um die Produktion einer neuen repräsentierenden Entität, die das Objekt unter dem Aspekt seine Universalität dem Intellekt präsent macht.<sup>24</sup> Aber diese Produktion findet mit Beteiligung des Phantasmas, wobei dieses sich nicht bloß passiv verhält. Aber ohne Phantasma gäbe es keine Abstraktion, weil das Objekt nicht in der Produktion des repräsentierenden Mittels beteiligt wäre, und dieses das Objekt dann nicht vergegenwärtigen könnte. Die Abstraktion nach Scotus ist also aus dem Phantasma, aber die Abstraktion als Produktionsprozess und das Phantasma als aktives, auch wenn untergeordnetes, Prinzip desselben verstanden.

Die *species intelligibilis* ist Ursache des Erkenntnisaktes, insofern sie eine reale Entität ist, weil sie sonst keine andere

---

<sup>23</sup> Gottfried von Fontaines, *Quodl.* V q. 10 „[...] Unde cum hoc quod intentiones imaginatae se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, oportet ponere alium motorem qui facit eas in actu movere intellectum possibilem, et hoc nihil aliud est quam facere eas intellectivas in actu, abstrahendo eas a materia. Et ita quemadmodum visus non movetur a coloribus nisi quando fuerint in actu, quod non completur nisi lumine praesente cum ipsum sit extrahens eos de potentia in actum, ita intentiones imaginatae non movent intellectum materiale nisi quando fuerint intellecta in actu, quod non perficitur in eis nisi aliquo praesente quod sit intellectus in actu. Abstrahere enim intellecta nihil aliud est quam facere intentiones imaginatas in actu postquam erant in potentia [...]“ Vgl. J. Wippel, *Godfrey of Fontaines*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/godfrey/>> [Abgerufen am 08.12.2019].

<sup>24</sup> *Quodl.* 15 n. 51 "Intellectus agens habet duas actiones ordinatas. Prima est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, vel de potentia universali actu universale. Secunda est facere de potentia intellecto actu intellectum. Primum, intelligitur sic quod virtute intellectus agentis de phantasmate in phantasia gignitur species intelligibilis in intellectu, vel aliqua ratio in qua actu relucet intelligibile, quae brevite loquendo dicatur species intelligibilis [...]“ Vgl. A. Pérez-Estévez, *Entendimiento Agente y Abstracción en Duns Escoto*, in: *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002), S. 125-145; R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 64 ff.

## 6. Kapitel

reale Entität hervorbringen könnte. Allerdings macht Cross darauf aufmerksam, dass die ursächliche Funktion der *species intelligibilis* zu ihrem repräsentierenden Charakter gekoppelt ist, weil sie an des Objektes statt den Erkenntnisakt verursacht.<sup>25</sup> Sie verursacht den Erkenntnisakt, weil im Fall der abstraktiven Erkenntnis das Objekt selbst nicht real gegenwärtig, sondern nur intentional, in der *species intelligibilis* präsent ist. Andererseits kann sie nur diesen konkreten Erkenntnisakt hervorbringen, weil sie ein bestimmtes Objekt präsent macht, weil der Erkenntnisakt Erkenntnis eines bestimmten Objektes ist und als solcher vom Objekt definiert wird.

Wir können in dieser Hinsicht der *species intelligibilis* als Ursache des Erkenntnisaktes unterscheiden, insofern sie eine reale Entität ist, und insofern sie repräsentierendes Mittel des Objekts ist. Insofern die *species intelligibilis* eine immaterielle aber reale im Verstand inhärierende Qualität ist, ist sie Wirkursache des Erkenntnisaktes als qualitative Bestimmung des Verstandes. Insofern die *species intelligibilis* ein das Objekt repräsentierendes Mittel darstellt, ist sie formales Prinzip der Erkenntnis.<sup>26</sup> Sie gibt dem Erkenntnisakt seine

---

<sup>25</sup> Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 99 ff.

<sup>26</sup> Scotus spricht häufig von der *species intelligibilis* als formales Prinzip der Erkenntnis, aber wie wir gesehen haben, kann dies nicht bedeuten, dass sie *causa formalis* der Erkenntnis ist, weil dies zu wenig ist. *Super II et III de anima* q. 14 n. 16. „Respondeo quod species potest manere, cessante actu. Quod probatur sic: quod est causa alterius et prius naturaliter eo, non tamen necessaria, potest esse sine effectū; sed species intelligibilis est causa prior actu intelligendi nec est causa necessaria – quia quod est formale principium intelligendi quo elicitur actus intelligendi, sive sit intelligere sive species, est liberum per participationem a sua causalitate, ut scilicet producat effectum; igitur non est causa necessaria producendi effectum. Intelligimus enim cum volumus, ut dicitur II *De anima*. Potest enim liberum per essentiam, scilicet voluntas, impedire liberum per participationem a sua causalitate ne scilicet producat effectum suum. Igitur species potest esse sine actu.“

## Die *species intelligibilis*

Form, weil sie ihm den formalen Gehalt bietet, der den Erkenntnisakt als Erkenntnis eines solchen Objektes und von daher unterschiedlich von anderen Erkenntnisakte desselben Subjektes definiert.

Die ursächliche Rolle der *species intelligibilis* ist von ihrer repräsentierenden Funktion also nicht zu trennen, die wir gleich betrachten werden, obwohl ihre ursächliche Wirksamkeit von ihrem realen Charakter stammt.

### 3. DIE SPECIES INTELLIGIBILIS ALS REPRÄSENTIERENDES MITTEL DES OBJEKTES

Das dritte Merkmal, das die *species intelligibilis* ausmacht, ist, dass sie repräsentierendes Mittel des Objekts ist. Die *species intelligibilis* hat die Aufgabe im Erkenntnisprozess das Objekt im Modus der Universalität auf intentionale Weise dem Intellekt präsent zu machen. Die Entstehung der *species intelligibilis* kennzeichnet daher, wie Spruit treffender Weiser sagt, die Übertragung von der Ebene des Sinnlichen und des Singulären zur Ebene des Universalen.<sup>27</sup> Diese Funktion der *species intelligibilis* ist deshalb notwendig, weil der Intellekt nur das Universale erkennen kann, wenn es auf angemessene Art und Weise repräsentiert ist, und zwar unter dem Aspekt seiner Universalität.

Scotus spricht häufig von der *species intelligibilis* als „Ähnlichkeit des Objektes“<sup>28</sup>. Die *species intelligibilis* ist deshalb Ähnlichkeit des Objektes, weil sie das Objekt repräsentiert: Sie ist von Natur aus eine „nachahmende und

---

<sup>27</sup> Vgl. L. Spruit: *Species intelligibilis: From perception to knowledge*. Leiden 1994, S. 262.

<sup>28</sup> Bspw. *Quodl.* 13 n. 32 „Exemplum, species intelligibilis [...] et tamen communiter vocatur similitudo obiecti [...]“

## 6. Kapitel

repräsentierende Form des Objektes“.<sup>29</sup> Wenn Scotus vom Repräsentieren spricht, meint er Vergegenwärtigen. Aber diese Repräsentation, die ein Objekt gegenwärtig macht, vergegenwärtigt das Objekt nicht auf absolute Weise oder an sich, sondern immer unter einem bestimmten Aspekt: Die Repräsentation lenkt die Aufmerksamkeit dessen, dem das Objekt vorgestellt wird, auf einen bestimmten Aspekt desselben. Dies ist der Grund für die Notwendigkeit verschiedener repräsentierenden Mittel für die sinnliche und die intellektuelle Erkenntnis.<sup>30</sup> Diese repräsentierende Funktion schließt eine Beziehung ein: Sie stellt den Intellekt in Beziehung zu einem Objekt, indem sie ihn vor das Objekt stellt. Deswegen ist die *species intelligibilis* wesentlich immer *species*, d.h. repräsentierendes Mittel, eines Objektes.<sup>31</sup>

Das in der *species intelligibilis* repräsentierte Objekt existiert objektiv im Intellekt, im Gegensatz zu der *species intelligibilis* selbst, die subjektiv im Intellekt gegenwärtig ist, weil sie eine reale akzidentelle Form desselben ist.<sup>32</sup> Diese objektive Präsenz des Gegenstandes im Intellekt ist unter dem Aspekt

---

<sup>29</sup> *Quodl.* 13 n. 32 „[...] quia ipsa ex natura sua est quaedam formam imitativa, et repraesentativa obiecti [...]“

<sup>30</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 352 „[...] Sed intelligere obiectum sub ratione universalis et singularis requirit duplicem rationem repraesentativam vel repraesentandi, et est respectu duplicis rationis ‘repraesentabilis’ formaliter; ergo idem manens idem, non repraesentat sic et sic: ergo phantasma quod de se repraesentat obiectum sub ratione singularis, non potest repraesentare ipsum sub ratione universalis“, Vgl. Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 128.

<sup>31</sup> *Quodl.* 13 n. 32 „[...] et etiam cum significatur per hoc nomen *species*, adhuc non significatur sub ratione absoluti praecise, sed includendo illam relationem, sub qua communiter intelligitur [...]“

<sup>32</sup> *Rep.* IA prol. q. 1 n. 51 „Dico ad istam secundum instantiam quod aliquid existens in intellectu, sive subiective ut *species intelligibilis* vel habitus, sive objective ut illud quod relucet intelligibiliter in intelligentia, continet virtualiter notitiam intellectus. Quod horum verius alias de hoc.“

## Die *species intelligibilis*

seiner Universalität im Fall der Gegenwart in der *species intelligibilis*. Die *species intelligibilis* macht das Objekt in seiner Wesenheit präsent und zwar auf absolute Weise,<sup>33</sup> d.h. dass die Wesenheit des Objektes an sich, unabhängig von anderen Bestimmungen vergegenwärtigt wird, wie Bestimmungen existentieller oder akzidenteller Art. Auf diese Art und Weise wird das Objekt als für den Intellekt Erkennbares repräsentiert, da unser Intellekt in seiner abstraktiven Erkenntnis nur universale Begriffe zu erkennen vermag.<sup>34</sup>

Aufgrund der repräsentierenden Funktion spielt die *species intelligibilis* eine zentrale Rolle in der Erklärung der Intentionalität in der abstraktiven Erkenntnis.<sup>35</sup> Dies gilt natürlich nicht für die intuitive Erkenntnis, weil in der intuitiven Erkenntnis das Objekt selbst real gegenwärtig ist, und daher keiner Repräsentation bedarf. Ohne *species intelligibilis* kann es keine abstraktive Erkenntnis geben, weil es kein Objekt geben würde, das erkannt werden könnte: Dieses wäre nämlich nicht gegenwärtig, und ohne Objekt kann es keine Erkenntnis geben, weil nichts erkannt würde, oder das Objekt würde nicht auf eine Art und Weise präsent sein, die keinen intellektuellen Zugang zuließe. Damit ein abstraktiver Erkenntnisakt zustandekommen kann, muss das Objekt nicht nur präsent sein, sondern für den Intellekt, der Universales erkennt, zugänglich sein, für ihn erkennbar sein. Durch den Entstehungsprozess der *species intelligibilis* wird das Objekt eben für den Intellekt erkennbar. Durch die akzidentelle und individuelle Merkmale, und durch ihre Materialität ist das real

---

<sup>33</sup> *Super II et III De anima* q. 22 n. 16 „Item, si intelligitur singulare, scilicet per reflexionem tantum, aut hoc esset per speciem intelligibilem aut phantasiabilem; non primo modo, quia illa est in intellectu repraesentativa quiditatis absolute [...]“, Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 191.

<sup>34</sup> Vgl. A. Pérez-Estévez, *Entendimiento y universalidad*, 2006, S. 1511.

<sup>35</sup> Vgl. M. Chabada *Cognitio intuitiva et abstractiva*, 2005, S. 103.

## 6. Kapitel

existierende Objekt an sich für die Sinne und von daher auch für die Vorstellungskraft erkennbar, aber nicht für den Intellekt, der eben ein vollkommen immaterielles Vermögen ist.

Somit haben wir die *species intelligibilis* in ihren Wesenszügen dargelegt. Jetzt wenden wir uns den beiden anderen Begriffen, die für die Erklärung der Intentionalität nach Scotus von zentraler Bedeutung sind.







## Siebtes Kapitel

# Das intelligible Objekt

Mit der Darstellung der zweiten Ebene des Erkenntnisprozesses ist die Beschreibung des gesamten Erkenntnisprozesses vollständig. Eine tiefere Erklärung des Phänomens der Intentionalität, die durch diesen Prozess entsteht, bedarf einer Untersuchung des ontologischen Status vom intelligiblen Objekt, das durch die metaphorische Hervorbringung entsteht. Anhand der ontologischen Bestimmung des intelligiblen Objekts soll die Beziehung desselben zur *species intelligibilis* und zum realen Objekt definiert werden.

Das Objekt mit intelligiblem Sein ist unverzichtbar, falls eine vollständige Erklärung der Intentionalität angestrebt wird, denn es kennzeichnet eine besondere Form der Gegenwart des Objekts im Intellekt, die für die Intentionalität in der abstraktiven Erkenntnis grundlegend ist.<sup>1</sup> Die Erkenntnis ist nicht auf einen kausalen Prozess reduzierbar, in dem reale Entitäten im Intellekt hervorgebracht werden. Daher ist die *species intelligibilis* keine hinreichende Erklärung für die intentionale Beziehung zwischen Intellekt und Objekt, solange die Betrachtung des intelligiblen Objekts in die Betrachtung der *species intelligibilis* nicht einbezogen wird. Der Begriff des Objekts mit intelligiblem Sein spielt in der scotischen Erkenntnistheorie daher zweifellos eine zentrale Rolle und steht in engem Zusammenhang mit dem Begriff der *species intelligibilis*. Im Folgenden wird der Begriff des Objektes mit intelligiblem Sein in seiner Tiefe betrachtet, hauptsächlich unter diesen drei Aspekten: seinem ontologischen Status, seiner Beziehung zur *species intelligibilis* und seinem Verhältnis zum realen Ding.

---

<sup>1</sup> Vgl. R. Pasnau, *Intentionality and final causes*, in: D. Perler (Hrsg.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 76) Leiden/Boston/Köln, Brill, 2001, S. 301-323, S. 306.

## 7. Kapitel

### 1. DER ONTOLOGISCHE STATUS DES INTELLIGIBLEN OBJEKTES

Scotus spricht an zahlreichen Stellen seines Werkes vom Sein des Objekts im Intellekt als „objektives Sein“ (*esse obiectivum*), „intelligibles Sein“ (*esse intelligibile*), „erkanntes Sein“ (*esse cognitum*) oder „vermindertes Sein“ (*esse deminutum*).<sup>2</sup> Solche Ausdrucksweisen durchqueren die Gesamtheit der scotischen Werke. Scotus verwendet sie als Synonyme. Was meint nun Scotus mit diesen Begriffen? Alle vier Bezeichnungen des Objektes, insofern es sich im Intellekt befindet, sagen uns etwas von der Beschaffenheit desselben.<sup>3</sup> Die Auseinandersetzung mit einigen Stellen, an denen Scotus dies darlegt, soll uns dabei helfen, genauer zu definieren, was das Objekt mit intelligiblem Sein ist.

Scotus vergleicht das Sein des in der *species intelligibilis* repräsentierten Objekts mit dem Sein eines durch ein Bild Repräsentierten. Scotus gibt das Beispiel eines Standbildes,

---

<sup>2</sup> z.B. *Quodl.* 15 n. 16 „[...] quia tale esse obiectivum habet obiectum in repraesentari [...]“; *Ord.* II d. 9 q. 1-2 n. 106 „[...] ita dico quod intellectus agens perfectior potest statim obiecto sensibili causare speciem intelligibilem (in qua res habeat esse ut actu intelligibile) [...]“; *Coll.* q. 7 n. 10 „[...] obiectum non habet esse in specie, nisi esse cognitum in intellectu [...]“; *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 105 „Universale obiectum sub ratione universalis non habet nisi esse deminutum ut cognitum [...]“

<sup>3</sup> Boulnois unterscheidet zwischen zwei Formen von Intentionalität in zwei Ordnungen von Repräsentation und verbindet mit jeder von diesen Formen einen von diesen Termini, die hier erwähnt wurden. Er unterscheidet deshalb zwischen dem *esse intentionale* und dem *esse objective* als würde sich das Erste auf das im Phantasma repräsentierte partikuläres Objekt und das Zweite auf das in seiner Objektivität im *verbum mentis* repräsentierte Objekt beziehen. Vgl. O. Boulnois, *Être et Représentation*, 1999, S. 93. Mir scheint die Verwendung dieser Termini bei Scotus indifferent, auch wenn sie unterschiedliche Konnotationen haben. Ich finde keine Anhaltspunkte, um anzunehmen, dass der Terminus des *esse intentionale* sich besonders auf die Repräsentation des Phantasmas und der Terminus des *esse objective* sich besonders auf die intellektuelle Repräsentation bezieht.

## Das intelligible Objekt

das eine Person darstellt – wir könnten heutzutage auch von einem Foto sprechen – und vergleicht dessen ontologischen Status mit dem ontologischen Status des erkannten Objekts im Intellekt:

„Das universale Objekt unter der *ratio* des Universalen hat nur ein vermindertes Sein, als Erkanntes, sowie Herkules in einem Standbild kein anderes Sein hat außer einem verminderten, denn er ist im Bild repräsentiert; aber wenn er irgendein reales Sein hat, dann insofern er sich in einem anderen befindet, der ihn unter jener *ratio* repräsentiert. So macht der tätige Intellekt etwas das Universale Repräsentierendes aus dem, was das Singuläre repräsentierte [...]“<sup>4</sup>

Das intelligible Sein des Objekts ist also das Sein des Objekts, insofern es in der *species* repräsentiert ist. Aus diesem Grund handelt es sich nicht um zwei unterschiedliche Entitäten, die getrennt existieren. Das *esse intelligibile* kann nicht ohne die *species intelligibilis* existieren, denn das Objekt kann nicht als Repräsentiertes ohne ein repräsentierendes Mittel, in dem es

---

<sup>4</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 105 „Universale obiectum sub ratione universalis non habet nisi esse deminutum ut cognitum, quemadmodum Hercules in statua non habet esse nisi deminutum, quia repraesentatum in imagine; sed si aliquod esse reale habet, hoc est in quantum est in aliquo ut repraesentante ipsum sub illa ratione, ita scilicet quod intellectus agens facit aliquid repraesentativum universalis de eo quod fuit repraesentativum singularis [...]“; Siehe auch: *Ord.* I d. 36 q. un. n. 45 „Exemplum huius: si Caesar esse annihilatus et tamen esset statua Caesaris, Caesar esset repraesentatus per statuam. Istud ‚esse repraesentatum‘ est alterius rationis ab omni esse simpliciter (sive essentiae sive exsistentiae), nec est esse deminutum Caesaris, quasi aliquid Caesaris habeat hoc esse et aliquid non, – sicut Aethiops est deminute albus, quia aliquid eius est vere album et aliquid non. Sed totius Caesaris, ‚esse eius a causa‘ est verum esse essentiae et exsistentiae, et totius – secundum tale esse suum – est istud esse secundum quid, et in ipso, secundum istud esse secundum quid, potest esse aliqua relatio ad statuam.“

## 7. Kapitel

gegenwärtig ist, bzw. wodurch es präsent gemacht wird, existieren.

Anhand dieses Textes können wir sagen, dass das Objekt mit intelligiblem Sein nun zwei wesentliche Eigenschaften hat: Es ist universal und es ist ein Repräsentiertes und nur, insofern es repräsentiert ist, ist es. Aus diesen beiden Eigenschaften stammt die These, dass das intelligible Objekt bloß ein vermindertes Sein besitzt. Das Objekt als Repräsentiertes ist nicht real, materiell oder substantiell gegenwärtig. Einerseits ist das Objekt nur unter einem bestimmten Aspekt seiner Wirklichkeit zugegen, denn das Objekt ist im Intellekt als Erkennbares gegenwärtig, nur unter den Aspekten, die für den Intellekt durch die abstraktive Erkenntnis zugänglich sind. Das ist der Grund, warum das intelligible Objekt dem Intellekt in der *species intelligibilis* präsent unter der Ratio der Universalität gegenwärtig ist. Der Intellekt kann nämlich abstraktiv nur Universales erkennen. Von einem Ding wird dann das Wesen erkannt: nicht das, was das Ding zu diesem konkreten Individuum ausmacht, sondern das, was es zum Exemplar einer Art macht. Diese Betrachtungsweise blendet natürlich viele andere Aspekte eines Dings aus: ihre Zeitlichkeit, ihre reale Existenz, Vergänglichkeit, Gewicht, Veränderungen, usw. Dies impliziert, dass das Objekt unabhängig von seiner realen Existenz und seiner Individualität erkannt wird. Diese anderen Aspekte, die mit der realen Existenz und den individuellen Bestimmungen eines Objektes zu tun haben, können sicherlich auch abstraktiv erkannt werden, aber nicht in Verbindung mit der Substanz, die sie akzidentell bestimmen. Veränderung, Farbe, Gewicht, Zeitlichkeit können auch unabhängig von ihrem real existierenden Sein in den Substanzen erkannt, und daher auch in ihrem Wesen begriffen werden. Zum Wesen einer akzidentellen Eigenschaft gehört ohne Zweifel, dass sie in ihrer Existenz von einer Substanz abhängt, allerdings sagt das Wesen dieser Eigenschaften nichts von den bestimmten Substanzen, die sie real akzidentell

## Das intelligible Objekt

bestimmen. Die abstraktive Erkenntnis richtet sich daher auf das Wesen eines Dinges und nicht ausschließlich auf die Substanzen. Daher ist alles Reale, auch die Akzidenzen, ein potentiell intelligibles Objekt.

Andererseits ist das intelligible Objekt das Objekt, insofern es in der *species* repräsentiert wird. Normore stellt fest, dass die Verminderung des Seins, die im objektiven Sein vorhanden ist, eine Form ontologischer Abhängigkeit darstellt.<sup>5</sup> Insofern das Objekt erkannt ist, kommen ihm dieselben Eigenschaften zu, wie dem intelligiblen Objekt. Deswegen spricht Pini von der Intelligibilität als einer relativen Eigenschaft, die eine gedankliche Beziehung des Objekts zum Intellekt zum Ausdruck bringt.<sup>6</sup> Das Objekt hängt als Objekt mit intelligiblem Sein daher in seiner Existenz von einem Repräsentierenden ab, und weil dieses Repräsentierende kein substantielles Wesen ist, sondern eine Qualität des Intellekts ist, die dem Intellekt innewohnt und durch seine Tätigkeit entsteht, hängt natürlich das intelligible Objekt in seinem Sein letzten Endes vom Intellekt und von der Tätigkeit des Intellekts ab.<sup>7</sup> Dies impliziert, dass das Objekt in diesem Zustand niemals substantiell existiert, unabhängig davon, ob es sich um eine Substanz oder ein Akzidenz handelt, die erkannt werden. Solange es keine Tätigkeit des Intellekts, bzw. es keine

---

<sup>5</sup> Vgl. C. Normore, *Meanings and Objective Being: Descartes and His Sources*, in: A. Rorty (Hrsg.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1986, S. 223-242, S. 226.

<sup>6</sup> Vgl. G. Pini, *Scotus on Objective Being*, 2015, S. 355.

<sup>7</sup> *Lect. I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 392* „[...] actus intelligendi terminatur ad obiectum secundum ‚esse intelligibile‘ quod habet in actuali intellectione et in notitia genita [...] Unde obiectum habet ‚esse intelligibile‘ in actu illo, et terminatur ad obiectum ut in illo est, non ut habet esse repraesentativum prius; nam posito actu intelligendi, obiectum in quantum terminans est praesens est in actu illo, licet aliud repraesentans – per impossibile – in illo instanti non esse [...]“

## 7. Kapitel

*species intelligibilis* gibt, kann es keinesfalls ein Objekt mit intelligiblem Sein geben. Dies bedeutet allerdings nicht, dass das Objekt mit intelligiblem Sein aufhört zu existieren, sobald der Intellekt aufhört, tätig zu sein. Dies ist deswegen nicht der Fall, weil die *species intelligibilis* im Intellekt weiterhin aufbewahrt wird, im intelligiblen Gedächtnis (*memoria intelligibilis*). Aufgrund dieser Abhängigkeit des Objekts mit intelligiblem Sein vom Intellekt ist das Sein des Objekts vermindert, nicht in der Vollkommenheit eines Wirklichen.

Die Abhängigkeit des *obiectum intelligibile* vom Intellekt und seiner Tätigkeit kommt auch in den Begriffen *esse obiectivum*, *esse intelligibile* und *esse cognitum* zum Ausdruck. Scotus definiert das objektive Sein des Erkannten im Unterschied einerseits zum realen Sein aber andererseits auch im Unterschied zum *esse rationis*, wie Rode darlegt.<sup>8</sup> Es handelt sich um ein Sein, das weder vollkommen real ist wie das Sein eines real existierenden Objektes, noch bloß gedanklich wie die Existenz phantastischer Wesen, die nur gedanklich existieren. Es handelt sich in diesem Fall nämlich um ein gedachtes Sein, das aber einen realen Ursprung und eine reale Entsprechung hat und daher nicht bloß gedanklich sein kann. Es kann aber nicht real sein, weil es so vom Intellekt nicht aufgenommen werden könnte.

Diese Gedanken suggerieren, dass das intelligible Sein einen besonderen ontologischen Status des Objekts zwischen dem realen und dem gedanklichen Status bildet, in denen sich ein Objekt ontologisch befinden kann: Scotus selbst bietet keine eindeutige Antwort auf die Frage nach der genauen Bestimmung des ontologischen Status des Objekts mit intelligiblem Sein. Diese Unklarheit wird in der späteren Entwicklung der Theorie unter Scotus Schülern und Gegnern

---

<sup>8</sup> Vgl. C. Rode, *Drei Theorien des Allgemeinen um 1308*, 2010, S. 406.

## Das intelligible Objekt

deutlich.<sup>9</sup> Wie King darlegt, der Ausdruck „vermindertes Sein“ scheint zu implizieren, dass es sich um einen graduell niedrigeren ontologischen Status handelt im Vergleich zum Status eines real Existierenden.<sup>10</sup> Elías spricht in dieser Hinsicht vom scotischen Postulat einer dritten Entität zwischen der *species intelligibilis* und dem realen extramentalen Objekt.<sup>11</sup> Es ist aber eine andere Deutung des scotischen Begriffes möglich:

„In der ontologischen Deutung des verminderten Seins wird diese Behauptung so interpretiert, als würde die Existenz eines Etwas behauptet, das einen niedrigeren ontologischen Status als ein reales Ding besitzt, von dem es bzgl. seiner Existenz abhängig ist, auch wenn es existiert. Aber seine Äußerungen können anders verstanden werden. Scotus meint vielleicht, dass Dinge mit vermindertem Sein überhaupt kein Sein aus eigenem Recht haben. Sie sind stattdessen vollkommen abhängig, indem sie nur ein Sein in

---

<sup>9</sup> D. Perler, *What are intentional objects? A controversy among early Scotists*, in: D. Perler (Hrsg.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, 2001, S. 203-226, S. 207.

<sup>10</sup> Vgl. P. King, *Duns Scotus on mental content*, in: O. Boulnois et al. (Hrsg.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002: Actes du colloque de Paris, 2-4 September 2002*, (Textes et études du Moyes Âges Bd. 26) Louvain-La-Neuve, Brepols, 2004, S. 65-88, S. 79.

<sup>11</sup> Vgl. G. Elías, *La especie inteligible*, 2015, S. 7-8.

## 7. Kapitel

einem anderen und durch ein anderes haben, nämlich das reale Ding, das sie begleiten.“<sup>12</sup>

Diese These von King wird auch von anderen Scotus Experten vertreten. Rode bringt das auf den Punkt, wenn er sagt, dass es sich beim Objekt mit intelligiblem Sein nicht so sehr um einen ontologischen Status, als vielmehr um eine „epistemologische Bestimmung“<sup>13</sup> handelt. Dies steht auch in Übereinstimmung mit dem, was Perler diesbezüglich darlegt, der betont, dass Scotus' Pointe bei der Verwendung dieses Begriffes in der Unterscheidung des Objekts als existent und als im Intellekt erkannt, besteht.<sup>14</sup> Honnefelder ist auch dieser Meinung, da diese Bestimmung des Objektes darauf hinweist, dass es Terminus einer intentionalen Tätigkeit des Intellekts ist und daher „keinerlei eigenes reales Sein besitzt“.<sup>15</sup> Pini weist hin auf den Unterschied zwischen der Art, in der sich das Objekt als Erkanntes im Intellekt befindet, und der Art, in der ein Akzidenz sich im Subjekt befindet: Das intelligible Objekt bestimmt in keiner Weise ontologisch den Intellekt.<sup>16</sup> Aus diesem Grund wäre es unangemessen, das Objekt mit intelligiblem Sein, als eine Form von Sein an sich zu verstehen.

---

<sup>12</sup> P. King, *Duns Scotus on mental content*, 2004, S. 81-82 „On the ontological interpretation of diminished being, these claims would be read as asserting the existence of something which, although existing, has a lesser ontological status than the real thing it depends on for its existence. But his remarks can be read another way. Scotus might mean that items with diminished being have no being at all in their own right. They are instead completely dependent, having being only in and through something else, namely the real item they accompany.“ [Eigene Übersetzung]

<sup>13</sup> C. Rode, *Drei Theorien des Allgemeinen um 1308*, 2010, S. 406.

<sup>14</sup> Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 228-229.

<sup>15</sup> L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 40

<sup>16</sup> Vgl. G. Pini, *Scotus on Objective Being*, 2015, S. 337-338.



## Das intelligible Objekt

Die Kontroverse über das *esse obiectivum* als eine Art von ontologischem Status wird von Pini geschildert:

„Auf der einen Seite schreiben einige Interpreten Scotus die Ansicht zu, dass das objektive Sein eine besondere Form von Existenz darstellt. Für etwas, das im Intellekt objektiv ist, bedeutet es, einen besonderen ontologischen Status zu haben, der nicht auf etwas anderes, Grundlegenderes, reduziert werden kann [...] Auf der anderen Seite geben andere Interpreten zu, dass Scotus vielleicht mit einer solchen nicht-reduktionistischen Meinung über das objektive Sein angefangen hat, aber sie denken, dass er evtl. einen reduktionistischen oder deflationären Ansatz über das objektive Sein übernommen hat, dementsprechend das objektive Sein keine besondere Form von Existenz ist – i.e., der Seinsmodus, den etwas hat, wenn man daran denkt. Vielmehr kann jede Referenz zum objektiven Sein in der Form umformuliert werden, dass es ein Akt des Intellekt ist, der einen gewissen Inhalt hat.“<sup>17</sup>

Was Scotus mit diesem Ausdruck verdeutlichen will, ist, dass das Objekt, insofern es im Intellekt durch eine *species*

---

<sup>17</sup> G. Pini, *Scotus on Objective Being*, 2015, S. 338-339, „On the one hand, some interpreters attribute to Scotus the view that objective being is a special mode of existence. For something to be objectively in the intellect is for it to have some special ontological status, which cannot be reduced to anything more fundamental [...] On the other hand, some other interpreters concede that Scotus may have started with such a nonreductionist view about objective being, but they think that he eventually embraced a reductionist or deflationist approach to objective being, according to which objective being is not a special mode of existence — i.e., the mode of being that something has when it is thought about. Rather, any reference to objective being can be rephrased in terms of an act of the intellect's having a certain content.“ [Eigene Übersetzung]

## 7. Kapitel

*intelligibilis* repräsentiert ist, erkennbar ist, dem Intellekt zugänglich ist. Daher ist auch die Verwendung der Termini *esse intelligibile* und *esse cognitum* für die Beschreibung dieser Realität vollkommen angebracht. Diese Erkennbarkeit des Objekts ist nur in Verbindung zur *species intelligibilis* möglich, die eine reale akzidentelle Entität ist. Die Realität des Objekts mit intelligiblem Sein besteht also darin, durch die *species* repräsentiert zu werden.<sup>18</sup> Das Objekt mit intelligiblem Sein wird vom Intellekt produziert,<sup>19</sup> aber nicht an sich, denn es existiert nicht an sich, sondern insofern der Intellekt im Zusammenwirken mit dem Objekt die *species intelligibilis* hervorbringt, die das Objekt als Erkennbares oder in seiner Allgemeinheit repräsentiert.

Anhand dieser Darstellung des *esse deminutum* des Objekts im Intellekt kommen wir zu dem Schluss, dass sowohl die *species intelligibilis* als auch der *actus cognitionis* absolute Entitäten sind, die aber in Relation zu einem anderen stehen, nämlich zum Objekt, das sie repräsentieren oder erkennen. Diese Entitäten sind relativ zum Objekt, weil sie einen eidetischen Gehalt besitzen, auf den sie sich intentional

---

<sup>18</sup> Vgl. P. King, *Duns Scotus on mental content*, 2004, S. 81-82.

<sup>19</sup> *Ord.* I d. 36 q. un. n. 29 „Similiter, intellectus noster agens producit rem in esse intelligibili, licet sit producta prius, – et tamen propter illud producere intellectus nostri agentis non ponitur res ‚sic producta‘ habere esse simpliciter.“

## Das intelligible Objekt

beziehen.<sup>20</sup> Wie treffender Weise Perler bemerkt, impliziert dies ein relationales Verständnis des *obiectum intelligibile*. Das Objekt mit intelligiblem Sein ist nämlich kein Ding, sondern die Beziehung des Intellekts zu etwas anderem. Das Problem, das dadurch aufkommt, wie Perler auch darlegt, ist: Worauf bezieht sich der Intellekt?<sup>21</sup> Perler schlägt drei mögliche Bezugspunkte des Intellekts als Antwort zu dieser Frage vor: Der Intellekt hat eine Beziehung zu einer Entität im Intellekt<sup>22</sup> oder zu einer quasi platonischen Idee,<sup>23</sup> oder zum realen Objekt.<sup>24</sup> Alle drei Möglichkeiten sind problematisch.

Wenn das intelligible Objekt als eine Bezugnahme auf eine Entität im Intellekt interpretiert würde, stellt sich die Frage, welche diese Entität sein soll. Einerseits wäre es möglich, das *obiectum intelligibile* selbst als Referenzpunkt anzunehmen, wobei wir dann wieder das intelligible Objekt unter einen besonderen ontologischen Status einordnen müssten. Das Objekt mit intelligiblem Sein wäre in dem Fall eine besondere

---

<sup>20</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 6 n. 170 „Item, hoc specialiter videtur de relatione, quia secundum Augustinum, VII *De Trinitate*, 2: ‚omne quod relative dicitur est aliquid, excepta relatione‘; sed intellectio et omnis operatio est ad aliquid; ergo etc. – Minor patet per Philosophum, V *Metaphysicae*, dicentem operationem dici relative ad obiectum, ut mensuratum ad mensuram, quia obiectum est mensura operationis; unde si scientia dicatur ad aliquid, multos magis operatio et actus scientiae quae immediatius respiciunt obiectum quam habitus; immo habitus non respicit obiectum nisi mediante actu. Relinquitur ergo quod operatio non est sola relatio, sed aliquid praeter ipsam.“

<sup>21</sup> Vgl. D. Perler, *What are intentional objects?*, 2001, S. 209.

<sup>22</sup> Vgl. D. Perler, *Intentionale und reale Existenz. Eine spätmittelalterliche Kontroverse*, in: Philosophisches Jahrbuch, 102 (1995), S. 261-278, S. 276 und auch D. Perler, *What are intentional objects?*, 2001, S. 209 ff.

<sup>23</sup> Vgl. P. Minges, *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. 7,1) Münster, Aschendorff, 1908, S. 4.

<sup>24</sup> Vgl. D. Perler, *Intentionale und reale Existenz*, 1995, S. 276.

## 7. Kapitel

Entität. Das Verständnis vom intelligiblem Objekt als eine eigenartige differenzierte Entität führt zu erheblichen epistemologischen und ontologischen Problemen, auf die schon Ockham hingewiesen hat. Laut Ockhams Kritik der Theorie der intelligiblen Objekte impliziert diese Meinung die Einführung einer dritten Art von Entitäten, deren ontologischer Status zweifelhaft und deren Notwendigkeit fragwürdig ist. Außerdem ist für Ockham die Frage, ob und wie wir durch diese mittlere Entität zur Erkenntnis der Realität gelangen sollen. Man erkennt nämlich nicht den realen Gegenstand, sondern eine mittlere besondere Entität in meinem Intellekt.<sup>25</sup> Und diese Entität müsste in jedem Intellekt unterschiedlich sein, was aber dann zum Subjektivismus führen würde, nämlich dazu, dass nicht alle Menschen dieselbe Realität erkennen, sondern nur ihre subjektiven Vorstellungen derselben.<sup>26</sup>

Die zweite Möglichkeit ist also, das *objectum habens esse intelligibile* als eine Art platonische Idee zu verstehen, wodurch die Objektivität der Erkenntnis gewährleistet wäre. Dieser Versuch scheitert daran, dass man noch einmal eine dritte geheimnisvolle Entität annehmen muss. Der Ort, wo sich diese Entität befinden kann, stellt für die mittelalterlichen Philosophen kein großes Problem dar, denn diese Ideen, zu denen wir durch unsere Erkenntnisakte Bezug nehmen würden, wenn sie nicht im eigenen Intellekt sind, befinden sich sicherlich im göttlichen Intellekt. Diese These ist jedoch nicht

---

<sup>25</sup> Eine umfassende Darstellung der Kritik Ockhams gegen Scotus in diesem Punkt findet sich in: D. Perler, *Intentionale und reale Existenz*, 1995, S. 263-265, Vgl. Ockham, *In I Sent.* d. 27 q. 3 [OT IV S. 241] „Unde dico primo quod in nulla notitia intuitiva, nec sensitiva nec intellectiva, constituitur res in quocumque esse quod sit aliquod medium inter rem et actum cognoscendi. Sed dico quod ipsa res immediate, sine omni medio inter ipsam et actum, videtur vel apprehenditur“. Ockham behandelt diese Problem ausführlich in *Quodl.* IV q. 35, [OT IX S. 469 ff.]

<sup>26</sup> Vgl. D. Perler, *What are intentional objects?*, 2001, S. 210.

## Das intelligible Objekt

unproblematisch, denn wie sollten wir auf die göttlichen Ideen Bezug nehmen können?<sup>27</sup>

Perler weist auf die Schwierigkeiten hin, mit denen ein Verständnis des *obiectum intelligibilis* als das reale Objekt, insofern es Gegenstand der Erkenntnis ist, verbunden ist:

„Oder ich verstehe unter dem Gegenstand *qua* erkanntem Gegenstand keine distinkte intentionale Entität, sondern nichts anderes als den realen Gegenstand, und zwar genau so, wie er das Objekt meines Aktes ist. Dann gebe ich allerdings keine befriedigende Antwort, denn ich erkläre nicht, wie ich genau diesen realen Gegenstand zu meinem Objekt mache. Ich nehme vielmehr an, dass es mir irgendwie gelingt, diesen und keinen anderen realen Gegenstand zu meinem Objekt zu machen, und ich spezifiziere lediglich, dass ich den realen Gegenstand in bestimmter Hinsicht erkenne – genau in der Hinsicht, in der er mir ausgehend von einer Wahrnehmung im Erkenntnisakt gegeben ist. Aber mit dieser Erklärung umgehe ich

---

<sup>27</sup> Im Mittelalter wurden sehr unterschiedliche Theorien der göttlichen Ideen vertreten, und es gab auch unterschiedliche Meinungen dazu, wie die göttlichen Ideen mit der menschlichen Erkenntnis in Verbindung stehen. Mehr dazu, siehe: T. Hoffmann, *Creatura intellecta*, 2002. Hier behandelt Hoffmann auch die Positionen anderer Scotisten: S. 217 ff.; G. Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington, Catholic University of America Press, 2008; V. Boland, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas. Sources and Synthesis*, (Studies in the History of Christian Thought Bd. 69), Leiden, Brill, 1996; J. Brent, *God's Knowledge and Will*, in: B. Davies, E. Stump (Hrsg.), *The Oxford Handbook to Aquinas*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2012, S. 158-173; H.A. Krop, *Artificialia und naturalia nach Wilhelm von Ockham. Wandlungen in dem Begriff der Unterscheidung zwischen Kunst und Natur*, in: A. Zimmermann, A. Speer (Hrsg.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, Bd. 2, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 21/2), Berlin/New York, De Gruyter, 1992, S. 952-964, S. 963; M. Hoenen, *Marsilius of Inghen*, 1993, S. 121 ff.

## 7. Kapitel

die Grundfrage, wie es mir denn gelingt, den realen Gegenstand aus einer Menge von realen Gegenständen herauszugreifen. Zudem lasse ich die Frage unbeantwortet, wie es mir denn im Falle der Erkenntnis eines fiktiven Gegenstandes, z.B. eines Bockhirsches, gelingt, genau die beiden realen Gegenstände Bock und Hirsch herauszugreifen und miteinander zu verbinden“<sup>28</sup>.

Diese Antwort auf die Frage ist im Grunde redundant, denn es ist evident, dass wir die Gegenstände insofern erkennen, sofern wir sie erkennen. Allerdings scheint dies die einzige mögliche Antwort zu sein, wenn ein Realismus in der Erkenntnistheorie bewahrt werden will. Im Kontext der gesamten scotischen Theorie gibt Scotus ausreichend Antwort auf die Frage, wie dieses reale Objekt zum Gegenstand meiner Erkenntnis wird, nämlich dadurch, dass es in der *species intelligibilis* im Intellekt auf intentionale Weise gegenwärtig gemacht wird. Unbeantwortet bleibt dennoch die Frage danach, wie es uns gelingt, nicht reale, nicht mehr existierende oder noch nicht existierende Objekte zu erkennen.<sup>29</sup>

Dazu kommen zwei andere Schwierigkeiten in Bezug auf das Objekt mit intelligiblem Sein hinzu: Einerseits ist die Frage, was das intelligible Objekt beinhaltet. Problematisch ist in dieser Hinsicht, genau zu bestimmen, was vom realen Objekt repräsentiert wird: ist es das Objekt als ganzes, das mit intelligiblem Sein im Intellekt gegenwärtig ist? Oder ist vielmehr der Begriff des Seienden von verschiedenen akzidentellen Eigenschaften charakterisiert? Oder ist die Substanz, das Wesen des Objekts selbst, was Objekt der Repräsentation und so auch unserer Erkenntnis ist?

---

<sup>28</sup> D. Perler, *Intentionale und reale Existenz*, 1995, S. 276.

<sup>29</sup> Vgl. D. Perler, *Intentionale und reale Existenz*, 1995, S. 264.

## Das intelligible Objekt

Perler ist der Meinung, dass ein Seiendes in seiner Ganzheit das Objekt des Intellekts ist und daher auch das Objekt mit intelligiblem Sein.<sup>30</sup> Es ist das ganze Seiende mit allen Eigenschaften an sich das Objekt des Intellekts, aber insofern es Objekt eines Intellekts ist, und daher, insofern es in einer *species intelligibilis* repräsentiert wird. Aus diesem Grund ist das Objekt nur unter bestimmten Aspekten erkennbar, da die Repräsentation des Objekts durch eine *species* davon charakterisiert ist, dass sie immer aspektbezogen ist. Es ist aber nicht eine Repräsentation des Aspektes, also ist nicht die Repräsentation der Allgemeinheit, sondern eine Repräsentation des Objektes (z.B. von Caesar, oder, um Perlers Beispiel zu folgen, von einem Stein), aber als Allgemeines, unter dem Aspekt seiner Allgemeinheit.

Im Gegensatz dazu ist Pini der Meinung, dass die Substanzen nicht erkannt werden können. Er vertritt die These, dass wir keine Erkenntnis davon haben, was Substanzen sind, weder im Allgemeinen, noch in Bezug auf spezifische Substanzen, außer der Tatsache, dass sie Seiende sind.<sup>31</sup> Das Einzige, was wir von der Wirklichkeit tatsächlich erkennen, sind die Akzidenzen, weil unsere Erkenntnis von den Sinnen ausgeht. Durch unsere Sinne nehmen wir allerdings nur akzidentelle Eigenschaften der Dinge wahr, und aus diesen abstrahieren wir. Aber der Abstraktionsprozess fügt keine weiteren Informationen zu unserer Erkenntnis hinzu, die wir nicht durch die Sinne bereits gewonnen hätten. Im Grunde können wir keine *species intelligibilis* von Substanzen erzeugen.<sup>32</sup> Das

---

<sup>30</sup> Vgl. D. Perler, *What am I thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional objects*, in: *Vivarium* 32/1 (1994), S. 72-89, S. 75.

<sup>31</sup> Vgl. G. Pini, *Scotus on doing metaphysics in statu isto*, in: M. Ingham, O. Bychkov, John Duns Scotus, *Philosopher*, Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 1, (Archa Verbi. Subsidia Bd. 3) Münster, Aschendorff, 2010, S. 29-55, S. 32.

<sup>32</sup> Vgl. G. Pini, *Scotus on doing metaphysics*, 2010, S. 36-37.

## 7. Kapitel

entscheidende Argument für diese Position ist die Tatsache, dass wir keine direkte Erkenntnis von der eucharistischen Transsubstantiation haben. Wir können durch natürliche Erkenntnisvorgänge nicht zwischen dem Brot vor und nach der Wandlung in der Eucharistie unterscheiden, bei der die Akzidenzen bleiben und die Substanz sich ändert.<sup>33</sup> Dies führt zu dem Schluss, dass wir unsere Erkenntnis der Substanz von der Kenntnis der Akzidenzen und dem Begriff des Seienden herleiten, und wir daher über keine direkte Erkenntnis der Substanzen verfügen. Die Substanz wird letzten Endes als das erkannt, was den Akzidenzen zugrunde liegt.<sup>34</sup> Daraus ergibt sich, dass unsere Erkenntnis von Substanzen durch zusammengesetzte Begriffe erfolgt: ein Seiendes, das diesen Akzidenzen zugrunde liegt.<sup>35</sup>

Der Begriff des Seienden kann sicherlich quiditativ erkannt wird. Das Seiende ist das Ersterkannte nach Scotus. Scotus geht aber in den verschiedenen Texten zur Erkenntnistheorie nicht explizit auf diese Frage ein, ob durch die *species intelligibilis* das Objekt als ganzes, seine essentielle Bestimmung oder bloß akzidentelle Eigenschaften desselben repräsentiert werden. Die Ansicht, dass wir bloß akzidentelle Bestimmungen der Dinge erkennen, ist in Bezug auf das Phänomen der Eucharistie nachvollziehbar. Die restlichen Texte von Scotus veranlassen dennoch eine solche Annahme in keiner Weise. Die gesamte Argumentation von Scotus erweckt den Eindruck, dass wir von einer quiditativen Erkenntnis der Dinge ausgehen können. Aus diesem Grund ist meiner Meinung nach die Theorie von Pini wenig plausibel.

---

<sup>33</sup> *Ord. I d. 3 p. 1 q. 1 n. 140* „[...] Igitur si intellectus naturaliter immutatur a substantia immediate, ad actum circa ipsam sequeretur quod quando substantia non esset praesens, posset cognosci in hostia altaris consecrata non esse substantiam panis, quod est manifeste falsum.“

<sup>34</sup> Vgl. G. Pini, *Scotus on doing metaphysics*, 2010, S. 46-47.

<sup>35</sup> Vgl. G. Pini, *Scotus on doing metaphysics*, 2010, S. 54.



## Das intelligible Objekt

Allerdings kann hier keine Antwort auf die Frage geboten werden, ob die *species* das Objekt als ganzes oder nur sein Wesen repräsentiert. Die Ausführungen zum Begriff der gemeinsamen Natur in dieser Untersuchung können evtl. eine Lösung dieses Problems ermöglichen.

Andererseits tritt bei diesen Überlegungen die Frage auf, ob tatsächlich die Begriffe „*obiectum intelligibile*“, „*obiectum cognitum*“ oder „*esse intelligibile*“ und „*esse cognitum*“, etc. identische Bedeutung haben. Scotus verwendet die Begriffe indifferenter Weise in den unterschiedlichen Diskussionen. Entsprechend der Theorie des parallelen Verlaufs vom Erkenntnisprozess auf der intelligiblen Ebene im Vergleich zu der realen Ebene denke ich, dass eine Unterscheidung in dieser Hinsicht möglich wäre: Das *obiectum intelligibile* oder das Objekt mit *esse intelligibile* würde zur Ebene der *species intelligibilis* gehören, während das *obiectum cognitum* oder das Objekt mit *esse cognitum* zum Bereich des Erkenntnisaktes gehören würde. Allerdings gibt es keinen scotischen Text, auf dessen Grundlage eine solche Unterscheidung gemacht werden kann. Dies könnte allein aufgrund der lateinischen Begriffe vermutet werden: das *esse intelligibile* drückt die Möglichkeit des Erkenntwerdens aus, während das *esse cognitum* den Zustand des Erkenntwerdens ausdrückt. Im ersten Fall besteht die Erkenntnis noch in ihrer Potentialität, während sie im zweiten Fall bereits vollzogen wird und daher schon in Akt existiert. In den Texten verwendet Scotus im Prinzip all diese Begriffe als Synonyme, was dieser Vermutung entgegensteht. Eine tiefere Analyse der Verwendung von den Begriffen des *esse intelligibile* und *esse cognitum* könnte eine genauere Darstellung von Scotus' Meinung in dieser Hinsicht möglich machen, sprengt aber die Perspektiven dieser Arbeit.

## 7. Kapitel

### 2. DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN INTELLIGIBLEM OBJEKT UND SPECIES INTELLIGIBILIS

Die vorangehende Untersuchung über den ontologischen Status des intelligiblen Objekts hat gezeigt, dass es eine sehr enge Beziehung zwischen dem intelligiblen Objekt und der *species intelligibilis* gibt, die für die Erkenntnis und die Erklärung ihrer Intentionalität absolut notwendig ist. Dass diese Beziehung notwendig für die Erkenntnis ist, ist nun eindeutig. Die Frage ist vielmehr, welche Art von Beziehung zwischen diesen beiden für die Erkenntnistheorie des Duns Scotus grundlegenden Begriffen vorliegt. Die *species intelligibilis* ist eine reale Entität, nicht materieller Natur, die dem Intellekt als Akzidenz der Kategorie der Qualität inhäriert. Im Gegensatz dazu ist das intelligible Objekt keine reale Entität und daher weder Akzidenz noch Substanz. Es ist nämlich nur das Objekt, insofern es repräsentiert wird. Der ontologische Status des intelligiblen Objekts, das weder real noch bloß gedanklich ist, macht es besonders schwierig, die Beziehung dieser beiden Begriffe zu erfassen.

Im Bezug auf sein Sein steht das Objekt mit *esse intelligibile* in einer Abhängigkeitsbeziehung zur *species intelligibilis*. Da das ganze Sein des intelligiblen Objekts darin besteht, von der *species intelligibilis* repräsentiert zu sein, ist eigentlich das ganze Sein desselben nur möglich, sofern das repräsentierende Mittel, nämlich die *species intelligibilis* existiert. Dies impliziert, dass es keine reale Beziehung zwischen den beiden geben kann, weil zumindest einer der Termini dieser Relation nicht real ist, nämlich das Objekt mit intelligiblem Sein. Dieses ist nämlich intentional.

Der unmittelbare Terminus des Erkenntnisaktes ist nicht die *species intelligibilis*, sondern das Objekt mit intelligiblem Sein,

## Das intelligible Objekt

das im Erkenntnisakt existiert.<sup>36</sup> Der Inhalt unserer Erkenntnisakte ist nun nicht das materielle Ding, was vollkommen unmöglich wäre, aufgrund der immateriellen Natur des Intellekts, und auch nicht nur das Wesen der realen Dinge.<sup>37</sup> Die Gesamtheit der Objekte, nicht nur, insofern alle Objekte erkannt werden können, sondern auch aufgrund dessen, dass alles an einem Objekt erkannt werden kann, ist potentiell Objekt des Intellekts. Daher besteht Scotus so hartnäckig darauf, dass das Seiende als solches das primäre Objekt des Intellekts ist. Dies bedeutet, dass alles, was ist, und insofern es ist, erkannt werden kann. Dies schließt nicht nur das Wesen eines Seienden ein, sondern auch alle Eigenschaften, die dieses bestimmen. Aber alle Seienden sind Objekt unseres Verstandes nur, insofern sie gedacht werden, und daher *esse intelligibile* haben. Der Intellekt erkennt nicht die *species intelligibilis*, sondern, was sie repräsentiert, ihren Inhalt, bzw. ihren formalen Gehalt, der dann Inhalt des Erkenntnisaktes ist. Für die Erkenntnis ist die Gegenwart des Objektes notwendig und deshalb ist die *species intelligibilis* auch notwendig. Nur so kann der Erkenntnisakt vollendet werden, dessen Inhalt das *obiectum habens esse intelligibile* ist. Aus diesem Grund erkennt der Intellekt nicht die *species intelligibilis*, sondern das intelligible Objekt durch die *species intelligibilis*. So ist die *species intelligibilis* Mittel der Erkenntnis. Wenn die Gegenwart des Objekts auf eine unterschiedliche Art und Weise gewährleistet werden könnte, könnte man auf die *species intelligibilis* verzichten, wie Scotus in einem

---

<sup>36</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 392 „Aliter potest dici, et forte melius, quod species intelligibilis non terminat actum intelligendi primo, sed actus intelligendi terminatur ad obiectum secundum ‚esse intelligibile‘ quod habet in actuali intellectione et in notitia genita [...]“

<sup>37</sup> Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 219-220.

## 7. Kapitel

Gedankenexperiment zum Ausdruck bringt.<sup>38</sup> Mit diesem Gedankenexperiment zielt Scotus darauf ab, die ursächliche von der vergegenwärtigenden Funktion der *species intelligibilis* zu unterscheiden. Allerdings impliziert auch, dass das absolut Notwendige für die Entstehung eines Erkenntnisaktes die Gegenwart des Objektes ist, das Terminus des Erkenntnisaktes ist, auch wenn die Verursachung des Erkenntnisaktes und daher die Vergegenwärtigung des Objekts auf wundersame oder übernatürliche Weise geschehen sollte.<sup>39</sup>

Das Objekt mit intelligiblem Sein ist die Erklärung zu zwei Problemen der Erkenntnistheorie, wie King es darlegt: einerseits die Frage, wie Intentionalität in der Erkenntnis überhaupt möglich sein kann und andererseits, die Erklärung dafür, warum die Erkenntnis den Inhalt hat, den sie hat.<sup>40</sup> Die Erkenntnis ist in dieser Hinsicht eine relative Wirklichkeit, auch wenn sie ein absolutes Fundament hat, das sind die realen Entitäten, die im Laufe ihres Entstehungsprozesses hervorgebracht werden, nämlich das Phantasma, die *species intelligibilis* und natürlich auch der Erkenntnisakt selbst.

---

<sup>38</sup> *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 392 „[...] nam posito actu intelligendi, obiectum in quantum terminans est praesens est in actu illo, licet aliud repraesentans – per impossibile – in illo instanti non esset: ut si Deus causaret actum intelligendi, specie non existente in intellectu, necessario adhuc est ibi obiectum praesens ut terminans actum intelligendi, quia includit contradictionem quod sit actus intelligendi et non respectu alicuius obiecti praesentis terminantis, et tamen, per potentia, non est ibi species incohans istum actum. Ideo obiectum potest esse praesens ut terminans licet non ut causa partialis actum eliciens, quod non esset si necessario esset terminans in quantum prius eliciebat ut causa partialis.“

<sup>39</sup> Cross spricht in diesem Kontext von einer Unabhängigkeit zwischen „semantischem Inhalt und ursächlichem Ursprung eines Aktes“ „Scotus’s claim that semantic content is not dependent on the causal origin of the act [...]“ R. Cross, *Duns Scotus’s theory of cognition*, 2014, S. 125.

<sup>40</sup> Vgl. P. King, *Duns Scotus on mental content*, 2004, S. 83.

## Das intelligible Objekt

Gemäß dieser letzten Analyse scheint es zwischen der *species intelligibilis* und dem Objekt mit intelligiblem Sein eine Relation zu geben, die der Relation von Materie und Form ähnelt. Das Objekt mit intelligiblem Sein scheint der Inhalt der *species intelligibilis* zu sein, wie bei einem Foto: die *species intelligibilis* wäre der Träger, das Papier und das intelligible Objekt wäre die Form, sowie beim Foto das Bild an sich. Allerdings entspricht diese Relation von Materie und Form nicht wirklich der Beziehung von *species intelligibilis* und Objekt mit *esse intelligibile*, denn es besteht zwischen ihnen keine Beziehung, wie die Beziehung von Akt und Potenz, wie es in der Regel zwischen Materie und Form ist. Der Unterschied zwischen *species intelligibilis* und *objectum intelligibilis* ist der Unterschied zwischen der *species intelligibilis* und ihrem intentionalen Gehalt.<sup>41</sup> Sie gehören also untrennbar zueinander. Die *species intelligibilis* ohne formalen Gehalt wäre eigentlich keine *species intelligibilis*. Und das *objectum intelligibilis* bedarf für ihre Existenz einer *species intelligibilis*.

Die Beziehung zwischen *species intelligibilis* und Objekt mit intelligiblem Sein ist die Beziehung zwischen einem Repräsentierenden und einem Repräsentierten. Ist der Unterschied zwischen diesen beiden Prinzipien der Erkenntnis real, bloß gedanklich oder formal?

Auch wenn Scotus nirgendwo diese Frage explizit behandelt, welche Art von Beziehung es zwischen dem Objekt mit intelligiblem Sein und der *species intelligibilis* gibt, können wir die unterschiedlichen Möglichkeiten in Betracht ziehen und analysieren, wie die Beziehung so verstanden werden könnte. Die Ergebnisse dieser Betrachtung müssen aber mit dem Bewusstsein beurteilt werden, dass Scotus keine explizite Antwort auf diese Frage bietet und es sich daher bloß um

---

<sup>41</sup> Vgl. G. Elías, *La especie inteligible*, 2015, S. 5.

## 7. Kapitel

einen spekulativen Versuch handelt, seine Theorie fortzuführen, bzw. sie bis zu ihren letzten Konsequenzen zu treiben. Natürlich hängt das Verständnis der Beziehung zwischen den beiden Elementen auch vom Verständnis der Elemente selbst ab. An diesem Punkt haben wir allerdings auch keine eindeutige Antwort Scotus', die uns erlaubt, diese Entitäten in allen Einzelheiten zu beschreiben und voneinander zu unterscheiden. Manche Aussagen Scotus' sind nämlich nicht so leicht zu verstehen oder im Gesamtbild seiner Theorie einzuordnen. Wie wir schon gesehen haben, kann die Beziehung keinesfalls real sein, weil das Objekt mit intelligiblem Sein keine reale Entität ist.

Der Unterschied zwischen der *species intelligibilis* und dem Objekt mit intelligiblem Sein kann nicht bloß gedanklich sein. Ein gedanklicher Unterschied ist ein Unterschied zwischen zwei Termini, die in der Realität identisch sind bzw. dieselbe Realität bezeichnen, aber im Intellekt, dem Denken oder bloß dem Begriff nach unterschieden werden.<sup>42</sup> Der Unterschied zwischen der intelligiblen Species und dem Objekt mit intelligiblem Sein kann nicht bloß gedanklich sein, denn sie sind voneinander untrennbar, sie bilden eine Einheit, auch wenn sie nicht identisch sind, weil sie unterschiedlichen ontologischen Status besitzen. Sie können nicht identische Realitäten sein, weil das Objekt mit intelligiblem Sein keine real existierende Entität darstellt, während die *species intelligibilis* es doch ist, sie ist nämlich, wie schon erwähnt, eine reale Qualität der Seele. Allein aufgrund des vollkommen unterschiedlichen ontologischen Status dieser beiden Prinzipien scheint unmöglich, dass es sich um einen bloß gedanklichen Unterschied handelt.

---

<sup>42</sup> Schon Aristoteles erwähnt die Möglichkeit einer Unterscheidung dem Begriff nach, auch wenn er diesen Gedanken an der Stelle nicht ausführt. Vgl. Aristoteles, *Met.* V, 9 1018a15.

## Das intelligible Objekt

Ob es sich in diesem Fall um einen Formalunterschied handelt, sehen wir anhand der scotischen Definition des Formalunterschiedes. Ein Formalunterschied liegt vor, wenn es keine reale Unterscheidung von Dingen, sondern eine Unterscheidung von Formen, von *quidditates* oder *formalitates* gibt.<sup>43</sup> Dieser Unterschied ist nicht bloß gedanklich, aber auch nicht vollkommen real, sondern liegt zwischen den anderen beiden Unterscheidungen.<sup>44</sup> Da der Unterschied zwischen *species intelligibilis* und dem Objekt mit intelligiblem Sein weder real, noch bloß gedanklich ist, scheint dies die richtige Antwort auf die Frage nach der Art der Unterscheidung zu sein. Es handelt sich in diesem Fall um die Unterscheidung zweier Entitäten, aber nicht zweier Dinge, und diese Entitäten sind Formalitäten, also unterschiedliche Formen, die sich auch auf unterschiedliche Weise im Intellekt befinden. Die eine Form ist real und befindet sich im Intellekt als sein Akzidenz. Die andere Form ist nicht real, sie ist bloß intentional im Intellekt gegenwärtig, durch die Repräsentation durch die *species intelligibilis*.

Es gibt vielleicht andere Möglichkeiten, die Beziehung der *species intelligibilis* zum Objekt mit intelligiblem Sein aufzufassen, aber keine scheint dem Verhältnis dieser Realitäten gerecht zu werden. Wir können annehmen, dass es sich um eine formale Beziehung handelt, finden aber bei Scotus keine eindeutige Darstellung von deren Verhältnis.

---

<sup>43</sup> Vgl. M.M. Adams, *Universals in the Early Fourteenth Century*, in: N. Kretzmann et al. (Hrsg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, 1982, S. 411-439, S. 418; L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 43.

<sup>44</sup> Für eine ausführliche Erklärung der scotischen *distinctio formalis* siehe: B. Jansen, *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 53/3 (1929), S. 317-344 und auch B. Jansen, *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis (Schluss und Fortsetzung)*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 53/4 (1929), S. 517-544.

## 7. Kapitel

Allerdings ist die Abhängigkeit der beiden absolut. Ohne *species intelligibilis* kann es kein intelligibles Objekt geben, weil ohne repräsentierendes Mittel es nicht als Repräsentiertes existieren kann. Gleichmaßen kann es keine *species intelligibilis* ohne *obiectum intelligibile* geben, weil diese kein repräsentierendes Mittel und so auch kein Mittel der Erkenntnis wäre. Der repräsentierende Charakter der *species intelligibilis* gehört wesentlich zu ihr.

### 3. DIE BEZIEHUNG DES ERKENNTNISAKTES ZUM INTELLIGIBLEN OBJEKT

Da die Beziehung von der *species intelligibilis* zum *obiectum intelligibile* bereits untersucht wurde, steht noch die Frage offen, wie die Beziehung des *obiectum intelligibile* zur anderen realen Entität der Erkenntnis ist, mit der das *obiectum intelligibile* in Beziehung steht: nämlich, der *actus intelligendi*, der Erkenntnisakt. Für Scotus ist die Antwort auf diese Frage eindeutig: Die Beziehung des Erkenntnisaktes zum Objekt mit intelligiblem Sein ist die Beziehung zwischen einem Gemessenen und dem Maß.<sup>45</sup> Diese ist eine asymmetrische Beziehung, denn sie ist nicht gleich in beiden Richtungen, man kann die Termini der Beziehungen nicht miteinander tauschen. Diese Form von Relation zwischen dem Erkenntnisakt und dem Objekt kommt nur der abstraktiven Erkenntnis zu, denn bei der intuitiven Erkenntnis ist die Beziehung von einer anderen Natur: Es ist in dem Fall eine reale Beziehung der *attinentia*,<sup>46</sup> weil beide Termini der Beziehung real im Akt

---

<sup>45</sup> *Quodl.* 13 n 11. „In speciali autem videtur esse duplex relatio actualis in isto actu ab obiectum. Una potest dici relatio mensurati, vel verius mensurabilis ad mensuram [...]“

<sup>46</sup> *Quodl.* 13 n 11. „[...] Alia potest dici relatio unientis formaliter in ratione medii ad terminum, ad quem unit, et ista relatio medii unientis specialiori nomine potest dici relatio attinentiae alterius, ut termini vel tendentiae in alterum, ut in terminum.“



## Das intelligible Objekt

gegenwärtig und auch real unterschiedlich sind.<sup>47</sup> Dies ist selbstverständlich nicht der Fall bei der abstraktiven Erkenntnis, denn das Objekt ist bei dieser nicht real gegenwärtig, sondern nur mit intelligiblem Sein, also intentional gegenwärtig.<sup>48</sup>

Dass es in der intuitiven Erkenntnis eine reale Beziehung gibt, die Scotus eine Beziehung der Berührung (*attingentia*)<sup>49</sup> nennt, ist eindeutig und auch logisch. Dennoch ist fragwürdig, ob im Fall der abstraktiven Erkenntnis die Beziehung auch realer Natur ist. Es ist eine andere Art von Beziehung, nämlich die Beziehung vom Gemessenen zum Maß, Scotus sagt in dem Kontext jedoch nicht, ob diese eine reale, formale oder gedankliche Beziehung ist.<sup>50</sup> Die These, dass die Vollkommenheit eines Vermögens die reale Beziehung zu seinem vollkommensten Objekt durch den Vollzug der eigenen

---

<sup>47</sup> *Quodl.* 13 n 11 „Ista distinctione actus cognoscendi supposita potest dici, quod primus, scilicet, qui est rei existentes in se necessario habet annexam relationem realem, et actualem ad ipsum obiectum: et ratio est, qui non potest esse talis cognitio nisi cognoscens habeas actualiter ad obiectum tale habitudinem, quae necessario requirit extrema in actu, et realiter distincta, et quae etiam natura extremorum necessario consequitur.“

<sup>48</sup> Diese Unterscheidung der Erkenntnisakte im Bezug auf die Relation zwischen Objekt und Akt wird ausführlich bei Day behandelt. Vgl. S.J. Day, *Intuitive cognition*, 1947, S. 64 ff.

<sup>49</sup> Der Terminus *attingentia* auf Latein ist schwierig ins Deutsche zu übersetzen. Was aber bei diesem Begriff klar ist, ist, dass es sich um eine Relation handelt, bei der ein direkter Kontakt zwischen den Termini besteht, wie die unterschiedlichen Bedeutungen des Wortes suggerieren.

<sup>50</sup> *Quodl.* 13 n. 11 „[...] sive ista relatio sit realis, sive tantum rationis, non tamen talis intellectio, vel volitio habet respectu talis obiecti relationem mensurabilis, sed magis relationem mensurae.“

## 7. Kapitel

Tätigkeit ist,<sup>51</sup> gibt uns die Idee ein, dass diese Beziehung in der abstraktiven Erkenntnis auch realer Natur sein sollte, denn sonst könnte das Erkenntnisvermögen in der abstraktiven Erkenntnis seine Vollkommenheit niemals erreichen. Hier ist es aber wichtig anzumerken, dass der Intellekt das Vermögen ist, das beide Tätigkeiten verrichtet: die intuitive und die abstraktive Erkenntnis. Daraus entsteht ein neues Problem: Stellt ausschließlich die intuitive Erkenntnis eine Vollkommenheit des intellektiven Vermögens dar? Dies wäre aus zwei Gründen möglich: Man könnte die intuitive Erkenntnis als die eigentlich eigentümliche Tätigkeit des Intellekts ansehen und sie daher als die Vervollkommnung des Vermögens betrachten, und man könnte auch, unabhängig davon, ob die abstraktive Erkenntnis eigentümliche Tätigkeit des Intellekts ist oder nicht, annehmen, dass ausschließlich die intuitive Erkenntnis diese Vollkommenheit darstellt, weil nur sie eine reale Beziehung zum Objekt begründet. Dies führt uns aber zu einem anderen Problem: Ist diese Vollkommenheit im Diesseits überhaupt möglich? Diese letzte Frage stellt sich vor allem, weil Scotus diesbezüglich von der Vollkommenheit des Vermögens als der Vollzug der eigenen Tätigkeit in Bezug auf sein vollkommenstes Objekt spricht.<sup>52</sup> Nach Scotus wäre das vollkommenste Objekt sicherlich Gott, zu dem wir in diesem

---

<sup>51</sup> *Quodl.* 13 n. 6 „[...] ultima, et summa perfectio naturae operativae non potest esse sine reali relatione ad obiectum perfectissimum, circa quod ipsa nata est operari: operatio autem est summa perfectio talis naturae: igitur, etc. [...]“

<sup>52</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 n. 491 „Tertio, quia nec esset simpliciter perfectior intellectio perfectioris intelligibilis, posito aequali conatu ex parte intellectus hic inde, quod non est verum, quia posita causa totali efficacius operante sequitur perfectior actio, – et ita si anima esset causa totalis, ubicumque ipsa ex parte sui perfectius ageret et ex maiore conatu, perfectiorem intellectionem produceret: et ita ‚intellectio Dei‘ non esset perfectior quam ‚intellectio muscae‘, quod est contra Philosophum – X *Ethicorum* – ponentem felicitatem in speculatione obiecti perfectissimi.“

## Das intelligible Objekt

Leben keinen Zugang durch die intuitive Erkenntnis haben. Und diese letzte These lässt eine letzte Frage aufkommen: Gibt es irgendeine mögliche Vollkommenheit des Erkenntnisvermögens gemäß der diesseitigen Bedingungen unserer Erkenntnis, also eine Vollkommenheit des Intellekts im Vollzug des Aktes abstraktiver Erkenntnis? Dies wäre natürlich eine relative und keine absolute Vollkommenheit desselben.

Scotus sagt zu diesem Problem, dass die Beziehung des Messbaren zum Maß keine reale, aber auch keine bloß gedankliche Beziehung ist. Sie ist nicht real, weil die Eigenschaft des Erkennbarwerdens bzw. des Erkenntnisens im Objekt keine in ihm real existierende Eigenschaft darstellt. Sie kann aber auch nicht bloß gedanklich sein, weil die Eigenschaft des Messbarens ein reales Fundament hat. Das Objekt ist aufgrund seiner realen Beschaffenheit potentiell Objekt des Intellekts, also dazu „fähig“, erkannt zu werden und ist in der Hinsicht vom Erkenntnis durch den Intellekt tatsächlich abhängig. Das Objekt befindet sich bzgl. seiner Erkennbarkeit in einer realen Abhängigkeitsbeziehung, einer kausalen Beziehung. Diese Beziehung wird mit intentionalem

## 7. Kapitel

Sein verursacht, nicht mit realem Sein.<sup>53</sup> Aus diesem Grund spricht Scotus von einer potentiell realen Beziehung im Fall der abstraktiven Erkenntnis: Sie hat nämlich keinen aktuell

---

<sup>53</sup> *Quodl.* 13 n. 12 „De prima relatione scilicet mensurabilis, loquitur Aristoteles V *Metaphysicae*, quod illa proprie pertinet ad tertium modum relativorum. Ubi sciendum est, quod aliquid mensurari est intellectum de eius quantitate determinata per aliud certificari, ita quod mensurari importat respectum ad intellectum, cui fit certitudo; et ad mensuram, per quam fit certitudo. Prima non est realis: sicut nec scibilis ad scientiam. Secunda est causati non in esse, sed in cognosci ad causam in cognosci, et haec est relatio realis quantum est ex parte dependentiae causati ad causam, quae dependentia est ratione extremorum, et non tantum per actum intellectus comparantis hoc ad illud, tamen quia ista habitudo dependentiae, non quidem ipsius cognitionis ad causam cognitionis, quae bene est realis; sed dependentiae obiecti, ut cogniti, ad obiectum, ut per quod cognoscitur, est inter extrema, non ut habentia esse reale, sed tantum ut habetia esse cognitum; ideo ista habitudo non est simpliciter realis: nec tamen est ita pure relatio rationis, sicut est illa, quae est universalis ad singulare: vel illa, quae est contradictorii ad contradictorium: quia Aristoteles non dicit relationem in tertio modo esse mensurati ad mensuram, sed esse mensurabilis, hoc est apti nati mensurari ad mensuram, hoc est, aptam natam mensurare. Quod sic potest intelligi: sicut enim ex dictis patet, mensurari actualiter est actualiter pendere in cognosci, ita mensurabile dicit aptitudinalem, vel potentialem dependentiam in cognosci, vel dicit dependentiam in cognoscibilitate. Unumquodque autem se habet ad cognoscibilitatem, sicut se habet ad entitatem; igitur per mensurabile intelligitur illud substratum, ratione cuius hoc est mensurabile, et illud est entitas causata, vel participata, ut sic in tertio modo relativorum, per hoc, quod est aliquid dici, ut mensurabile ad mensuram, intelligitur dici tanquam dependens in entitate ad illud, a quo participat entitatem ut sic sit relatio simpliciter realis ex parte mensurabilis in tertio hoc modo: quia illud intelligitur ens per participationem, vel imitationem respectu alterius.”

## Das intelligible Objekt

realen Terminus.<sup>54</sup> Diese Beziehung kann unter einem anderen Gesichtspunkt als bloß gedanklich bezeichnet werden, insofern der Terminus dieser Beziehung kein reales Sein hat.<sup>55</sup> Scotus kommt letzten Endes zu dem Schluss, dass die Beziehung von Seite des Aktes real, aber von Seiten des Objekts gedanklich ist.<sup>56</sup> Dies impliziert meiner Meinung nach, dass die absolute Vollkommenheit des Erkenntnisvermögens in der intuitiven Erkenntnis liegen muss, von der aber unklar ist, ob sie diesseits erreichbar ist. Eine endgültige Antwort auf diese Reihe von Fragen, wenn sie überhaupt erreichbar ist, bedarf allerdings einer ausführlichen Analyse des Problems und der betreffenden Textstellen, welche hier nicht unternommen werden kann.

Da in der abstraktiven Erkenntnis die Beziehung zwischen dem Objekt und dem Erkenntnisakt eine Beziehung zwischen Messbarem und Maß ist, ist natürlich die Frage, welches von beiden (das Objekt oder der Erkenntnisakt) das Maß und

---

<sup>54</sup> *Quodl.* 13 n. 13 „Secundus actus cognoscendi, qui scilicet non est necessario existentis, ut existentis, non necessario habet relationem actualem ad obiectum, quia relatio realis actualis requirit per se terminum realem, et actualem; tamen iste secundus actus potest poni habere ad obiectum relationem realem potentialem, et hoc primam, de qua in praecedenti membro dictum est, scilicet mensurabilis, vel deperdentiae: non autem secundam, scilicet unionis, vel attingentiae. Potest etiam ista cognitio habere ad obiectum relationem rationis actualem, sed illam necessario requirit ad hoc, quod sit ipsius obiecti.“

<sup>55</sup> *Quodl.* 13 n. 14 "Tertium, scilicet de relatione rationis in cognitione abstractiva, potest dupliciter intelligi. Uno modo sic, quando terminus non habet esse reale, sed tantum esse in intellectu, tunc ad ipsum non potest esse nisi relatio rationis, quia non potest relatio verius habere esse, quam terminus ad quem est: nunc obiectum, quod terminat cognitionem abstractivam non oportet habere esse, nisi in intellectu: igitur, etc.“

<sup>56</sup> *Quodl.* 13 n. 15 „[...] Prima quantum est ex parte obiecti, est rationis; quantum autem est ex parte actus, est realis: quia videtur sequi naturam actus, et non tantum competere illi actui, ut obiecto intellecto, vel comparato.“

## 7. Kapitel

welches das Messbare oder Gemessene sein soll: der Erkenntnisakt oder das Objekt? Der Intellekt ist das Maß und das Objekt das Messbare, sagt Scotus unmissverständlich.<sup>57</sup>

### 4. DAS VERBUM UND DAS OBJEKT MIT INTELLIGIBLEM SEIN

In einigen Texten des Scotus zur Erkenntnis kommt der Begriff des *verbum* vor. Es scheint eine Identifizierung zwischen dem intelligiblen Objekt und dem Verbum, dem inneren Wort, an diesen Textstellen zu geben. Wiederum in anderen Texten kommt eine anscheinende Identität von *species intelligibilis* und *verbum* vor. Von der Fragestellung in den scotischen Texten her kann andererseits eine mögliche Identität von *verbum* und *intellectio* in Erwägung gezogen werden. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer tieferen Untersuchung des scotischen Begriffes des inneren Wortes. Scotus behandelt dieses Problem ausdrücklich in der 27. *distinctio* des ersten Buches in seinen drei Fassungen des Senzentenkommentares,<sup>58</sup> mit denen wir uns jetzt auseinandersetzen werden. Durch diese Auseinandersetzung soll einerseits die Natur des *verbum* und seine Stellung innerhalb des Erkenntnisprozesses ausgearbeitet, und gleichzeitig die Beziehung des *verbum* zu

---

<sup>57</sup> *Quodl.* 13 n. 11 „Ista autem distinctio duarum relationum, scilicet, mensurabilis ad mensuram, et attingentiae ad terminum, satis videtur esse manifesta, quia utraque ab altera separari potest: sicut in essentis, superior habet rationem mensurae respectu inferioris [...]“

<sup>58</sup> *Lect.* I d. 27 und *Ord.* I d. 27 „De verbo creato et divino“. In dieser Distinktion ist vor allem die erste Frage von Bedeutung in diesem Kontext: „ob das geschaffene Verbum der aktuelle Erkenntnisakt ist“ und *Rep.* IA d. 27 p. 2 q. 1-2. Hier wird in den zwei Richtungen gefragt, einerseits ob das Verbum der aktuelle Erkenntnisakt ist, aber auch, ob irgendein aktueller Erkenntnisakt das Verbum ist. Dennoch muss hier beachtet werden, dass wir über keine kritische Edition dieses Textes verfügen, und dass ihre Entstehungsgeschichte und ihre Natur noch unklar sind.

## Das intelligible Objekt

den Begriffen des *objectum intelligibilis*, der *intellectio* und der *species intelligibilis* klargestellt werden.

Scotus vertritt unmissverständlich, dass das innere Wort mit dem Erkenntnisakt identifiziert werden soll, aber nicht mit jedem beliebigen Erkenntnisakt, sondern nur insofern der Erkenntnisakt das Objekt deutlich zu erkennen gibt, deutlich zum Ausdruck bringt (*intellectio declarativa*).<sup>59</sup>

Wie wir diesen Ausdruck der *intellectio* oder *notitia declarativa*, die das innere Wort ist, zu verstehen haben, erklärt Scotus daraufhin:

„Zunächst nimmt der Intellekt den einfachen Eindruck des Objektes auf (oder Erkenntnisakt), wenn einmal dieser Eindruck im Intellekt aufgenommen wurde – insofern er aktiv ist – wendet sich der Intellekt zu sich selbst, über seinen eigenen Akt und dessen Objekt, indem er selbst erkennt, dass er erkennt –, an dritter Stelle folgt der Eindruck des ausdrücklichen Erkenntnisaktes in den auf sich selbst gekehrten Intellekt, und dies vom Intellekt, der mit dem einfachen Erkenntnisakt geprägt ist. So ist der mit einem solchen Akt geprägte Intellekt der Grund des Eindruckes von dem ausdrücklichen Erkenntnisakt, – und dieser nackte und in sich selbst gekehrte Intellekt ist eigentlich ein aufnehmender. Zwischen diesen beiden Erkenntnisakten, der erste, der der Grund der Einprägung, und der zweite, der eingeprägt ist, gibt es einen mittleren Habitus, der eine Tätigkeit der Gattung eines Aktes ist. Diese Tätigkeit lässt sich durch das kennzeichnen, was wir „aussagen“ nennen: Ausdrücken oder

---

<sup>59</sup> *Ord. I d. 27 q. 1-3 n. 11* „Ad primam quaestionem dicitur quod verbum est intellectio actualis, et non quaecumque sed declarativa.“

## 7. Kapitel

Einprägen von einem ausdrücklichen Erkenntnisakt eines einfachen Erkenntnisaktes, – dieser ausdrückliche Erkenntnisakt, der allein in sich selbst gekehrtem Intellekt eingepägt ist, und diesen Akt des Aussagens vollendet, ist das Wort.“<sup>60</sup>

Das *verbum* ist daher nichts anderes als ein reflexiver Erkenntnisakt, der sich dem Intellekt einpägt. In Form einer Zusammenfassung davon nennt Scotus drei Bedingungen, damit ein Erkenntnisakt als inneres Wort gilt: 1. Er setzt einen einfachen Erkenntnisakt voraus, bzw. der einfache Erkenntnisakt soll dem inneren Wort vorausgehen. 2. Er bedarf einer aktuellen Rückkehr auf den einfachen Erkenntnisakt, also einen reflexiven Akt des Intellekts auf seinen eigenen einfachen Akt. 3. Er bewirkt den Akt des Aussagens. Von diesem letzten Akt ist der einfache Erkenntnisakt das aktive Prinzip und das aufnehmende Prinzip ist der in sich selbst gekehrte Intellekt.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> *Ord.* I d. 27 q. 1-3 n. 12 „Intellectus primo recipit simplicem impressionem ab objecto (sive intellectionem), qua impressione recepta intellectus – ut activus est – convertit se supra se et super actum suum et obiectum, intelligendo se intelligere –, tertio sequitur impressio notitiae declarativae in intellectum nudum conversum, et hoc ab intellectu informato notitia simplici, ita quod intellectus informatus tali notitia est ratio imprimendi notitiam declarativam, – et iste intellectus nudus conversus est proprium receptivum. Et inter has duas intellectiones, primam scilicet quae est ratio imprimendi et secundam quae est impressa, est habitudo media quae est actio de genere actionis, quae notatur per hoc quod est ‚dicere‘: est enim ‚dicere‘ istud, exprimere vel imprimere notitiam declarativam notitiae simplicis, – et ista ‚notitia declarativa‘, impressa in intellectum nudum conversum et terminans istum actum dicendi, est verbum.“

<sup>61</sup> Vgl. *Ord.* I d. 27 q. 1-3 n. 13 „Non ergo quaecumque intellectio actualis est verbum, sed illa quae est declarativa, quae praesupponit intellectionem actualem simplicem et conversionem actualem super illam, et gignitur actu dicendi, cuius principium activum est notitia simplex et receptivum est intellectus nudus conversus.“



## Das intelligible Objekt

Aus dieser Konzeption des *Verbums* schließt Kobusch, dass Scotus ein propositionales Verständnis von Erkenntnis hat, d.h. dass die Erkenntnis im vollen und eigentlichen Sinne nur in der propositionalen und nicht in der rein begrifflichen Erkenntnis gegeben ist. Die abstraktive Erkenntnis als solche, genauso wie die intuitive Erkenntnis können nicht als Erkenntnis im eigentlichen Sinne angesehen werden, weil diese Formen von Erkenntnis im bloßen Erfassen von Wesenheiten, Begriffen oder real existierenden Individuen bestehen. Dies ist aber erst die Vorstufe der wirklichen Erkenntnis, die darin besteht, Propositionen mit diesen Begriffen zu bilden, die „wahrheitsfähig“ sind, also von denen gesagt werden kann, dass sie wahr oder falsch sind. Und diese Form von Erkenntnis drückt sich in Propositionen aus, also in konkreten Aussagen über Dinge, die der Form „Subjekt und Prädikat“ entsprechen. Diese Ansicht würde mit der Meinung von Thomas von Aquin übereinstimmen, zumindest, was der Aussage in seinen *Quaestiones de veritate* betrifft, wo er ausdrücklich diese These vertritt.<sup>62</sup>

Mir scheint diese These für die Erkenntnistheorie des Scotus etwas überzogen, da seine Analysen und Erklärungen sehr auf den Prozess der Abstraktion konzentriert zu sein scheinen. Andererseits ist das definitorische Merkmal des Wortes, dass es ein Erkenntnisakt ist, der reflexiv ist, also dessen Objekt ein anderer Erkenntnisakt ist. Dieser kann aber auch ein einfacher Erkenntnisakt sein in dem Sinne, dass es sich um ein Erfassen eines anderen Erkenntnisaktes handelt und nicht um die Bildung von Aussagen, Propositionen oder Thesen. Die Komplexität des *Verbums* hat nichts mit einem Vergleich zwischen einfachem Erfassen und der Bildung von propositionalen Aussagen zu tun. Er wird dem einfachen Akt entgegengesetzt, nicht insofern dieser Akt kein Akt einfachen Erfassens ist, sondern weil der Inhalt oder das Objekt dieses

---

<sup>62</sup> Vgl. T. Kobusch, *Sein und Sprache*, 1987, S. 114.

## 7. Kapitel

Aktes ein anderer Akt ist, der selbst ein Objekt hat. In dieser Hinsicht kann der reflektierte Erkenntnisakt als ein komplexer Erkenntnisakt verstanden werden. Kobusch hat allerdings recht in der Hinsicht, dass dieser letzte Erkenntnisakt die Erkenntnis vollendet, vollkommen aktualisiert und dementsprechend ihr Klarheit verleiht.<sup>63</sup> Andererseits bewirkt das innere Wort notwendigerweise eine Aussage, eine propositionale Erkenntnis.

Welcher der metaphysische Status des Wortes sein soll und in welchem Verhältnis dieses zu den anderen Prinzipien des Erkenntnisprozesses steht, ergibt sich mit Klarheit aus der Definition desselben: Das Wort muss notwendigerweise eine geistige Qualität der Seele sein, wie jeder andere Erkenntnisakt, und steht in denselben Verhältnissen zu den anderen erwähnten Begriffen (*species intelligibilis* und *obiectum intelligibile*), wie ein gewöhnlicher Erkenntnisakt zu diesen steht, aber nicht direkt, sondern indirekt, denn der direkte Bezugspunkt des *verbum* ist der einfache Erkenntnisakt und nicht das Objekt.

Diese Konzeption des *verbum* impliziert die Einführung einer vierten Ebene in den Erkenntnisprozess. Scotus sagt auch deutlich, dass der einfache Erkenntnisakt Ursache des Wortes ist, mit dem Intellekt zusammen. Also, alle Strukturen können auf diese Ebene genauso übertragen werden. Dies wird aber im Detail nicht ausgeführt werden, weil es für das Thema dieser Arbeit nicht wirklich relevant ist.

---

<sup>63</sup> Vgl. T. Kobusch, *Sein und Sprache*, 1987, S. 114.





## **Achtes Kapitel**

# **Die gemeinsame Natur**

Bis jetzt haben wir gesehen, wie die Erkenntnis von der Entstehung des Phantasma bis zur Hervorbringung eines Erkenntnisaktes abläuft. Wir haben auch versucht, die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Begriffen, Elementen und Entitäten, die in diesem Prozess eine Rolle spielen, ausführlich zu beleuchten. Die Überlegungen zum Objekt mit intelligiblem Sein haben außerdem auf eine Beziehung des Denkinhaltes mit der Realität hingewiesen. Wir haben im Laufe der Untersuchung gesehen, wie vielfältig und komplex die scotische Erkenntnistheorie ist, und wie diese ganzen Elemente und Begriffe zur Beantwortung der Frage nach der Intentionalität des Erkennens beitragen. Allerdings ist dieses Problem noch nicht vollständig gelöst. Dies bedeutet nicht, dass der Anspruch erhoben wird, auf diese Frage vollständig und endgültig, ein für alle Mal, eine Antwort zu geben. Hier wird auch nicht beabsichtigt, zu behaupten, dass Scotus diese Frage in ihrer ganzen Problematik gelöst hat. Wenn es so wäre, würde uns diese Frage in der heutigen Philosophie nicht mehr beschäftigen. Sie wäre sicherlich keine Frage mehr für die darauffolgenden Generationen gewesen, was aber nicht der Fall ist. Auf der anderen Seite zeugen die Diskussionen in der ersten Generation von Scotisten von den Schwierigkeiten, die die scotische Lösung aufwirft, und wo wir auf Unklarheiten oder Spannungen in der Theorie von Scotus

## 8. Kapitel

treffen.<sup>1</sup> Eine annähernd gute Antwort auf diese Frage, eine fundierte Lösung dieses Problems bedarf noch der Beantwortung einer weiteren Frage.

---

<sup>1</sup> Unter den frühen Scotisten treffen wir auf zahlreiche Diskussionen und Traktate über das *esse intelligibile* und über die Formalitäten, der Grund dafür ist, dass in diesen beiden Punkten Scotus zahlreiche offene Fragen lässt. Einige Beispiele sind: Wilhelm von Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de Quodlibet*, Florenz, Ad Aquas Claras, 1937; Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, G. Smith (Hrsg.), Leuven, Leuven University Press, 2015; T. Yokoyama, *Zwei Quaestiones des Jacobus de Aesculo über das Esse obiectivum*, in: L. Scheffczyk et al. (Hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung*, Festschrift für Michael Schmaus zum 70. Bd. 1, Paderborn, Schöningh, 1967. S. 31-74. Mehr dazu, siehe: L.M. de Rijk, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*, Bd. 1: *De intentionibus*, 2005, S. 85 ff.; O. Bychkov, *The Status of the Phenomenal Appearance of the Sensory in Fourteenth-Century Franciscan Thought after Duns Scotus (Peter Aureol to Adam Wodeham)*, in: *Franciscan Studies*, 76 (2018), S. 267-285. John Foxal (Ioannes Anglicus), *De formalitatibus*, Roma, Biblioteca Angelica, Ms. 563, ff. 49ra-81va Vgl. G. Etzkorn, *John Foxal, OFM: His Life and Writings*, in: *Franciscan Studies* 49 (1989), S. 17-24; G. Smith, B. van Croesdijk, *Newly identified treatises by John Foxal*, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 57 (2015), S. 335-381; Henricus de Werla, *Tractatus de Formalitatibus*, S. Classen (Hrsg.), in: *Franciscan Studies* 14/4 (54), S. 412-442, Vgl. S. Classen, *Heinrici de Werla, O.F.M. Tractatus de Formalitatibus*, in: *Franciscan Studies* 14/3 (1954), S. 310-322; Nicolaus Bonetus, *Tractatus de Formalitatibus*, Padua 1475; Nicolaus Lakmann, *Quaestio de Formalitatibus, Modis et Rebus Scotistarum Doctrina*, A. Pompei (Hrsg.), in: *Miscellanea Francescana* 61 (1961), S. 198-275; Petrus Thomae, *De distinctione praedicamentorum*, E. Bos (Hrsg.) en: M. Kardaun et al. (Hrsg.), *The winged Chariot: Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L.M. de Rijk*, (Brill Studies in Intellectual History Vol. 100), Leiden, Brill, 2000, S. 277-293; Johannes Vallo, *Lectura absolutissima super formalitatibus Scoti*, Paris 1585; Franciscus de Mayronis, *Formalitates sive tractatus de esse obiectivo*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. qu. 32, ff. 157v-162v; Petrus de Trabibus, *In Sententiarum* I, p. 3 art. 1 q. 3, en: H.A. Hunning, *The plurality of Forms according to Petrus de Trabibus*, en: *Franciscan Studies* 28 (1968), pp. 139-166. Vgl. B. Jansen, *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis (Schluss und Fortsetzung)*, 1929, S. 517-544; M. Hoenen,

## Die gemeinsame Natur

Wie gerade erwähnt, ist bis jetzt eine zentrale Frage unbeantwortet geblieben, die für die Erkenntnistheorie entscheidend ist. Diese ist ganz besonders und konkret für die Frage nach der kognitiven Leistung einer vermittelnden Entität wie die *species intelligibilis* von entscheidender Bedeutung. Die Beantwortung dieser Frage soll die Erklärung vervollständigen, wie die Intentionalität von Erkenntnis durch die Entstehung einer realen Entität (die *species intelligibilis*) gewährleistet werden kann. Es handelt sich um die Frage, welches das metaphysische Fundament der intentionalen Beziehung sein soll. Es handelt sich letzten Endes um die Frage danach, welchen Elementen, Entitäten oder Prinzipien in der Realität die *species intelligibilis* entsprechen soll, was diese eigentlich repräsentieren soll. Die erste Frage ist natürlich, ob es solche Prinzipien oder Entitäten überhaupt gibt. Wenn diese Frage positiv beantwortet wird, dann stellt sich die Frage, welche Art von Prinzipien oder Entitäten den Begriffen oder Konzepten unterliegen. Daraus ergibt sich natürlich die Frage nach der Beziehung zwischen den bisher erwähnten und behandelten konstitutiven Elementen der Erkenntnis und diesem metaphysischen Prinzip.

Die Antwort auf diese Problematik ist innerhalb der scotischen Lehre im Begriff der *natura communis* eingeschlossen. Die gemeinsame Natur, wie Scotus selbst sie nennt, wird in der Abhandlung über das Individuationsprinzip in den Sentenzenkommentaren herausgearbeitet.<sup>2</sup> In diesen *Quaestiones* geht es um zwei Fragen: Gibt es in der Wirklichkeit außerhalb unseres Verstandes etwas Universales? Dass unsere Begriffe universal sind, d.h. dass wir uns mit einem einzigen Begriff auf viele Individuen, auf unterschiedliche Dinge beziehen, ist offensichtlich. Die Frage ist natürlich, ob wir in der Realität eine entsprechende Wirklichkeit haben. Wenn es in der Wirklichkeit nichts Universales gibt, müssen wir natürlich die

---

<sup>2</sup> Vgl. *Lect.* II d. 3 p. 2 q. 1-7, *Ord.* II d. 3 p. 2 q. 1-7

## 8. Kapitel

Frage angehen, wie dieser Bezug auf real individuelle Dinge durch universale Begriffe erfolgen kann. Die zweite Frage, die in diesen Texten behandelt wird, ist die Frage nach dem metaphysischen individuierenden Prinzip der Dinge,<sup>3</sup> also was ein Individuum zu einem Individuum macht, denn wir haben offensichtlich Aspekte in den Individuen, die nicht rein individuell sind, weil sie sie mit anderen teilen, sie unterscheiden diese Individuen nicht von anderen, sondern machen sie einer Gruppe zugehörig, unabhängig davon, wie man diese Gruppen definiert und von anderen Gruppen abgrenzt. Die zweite Frage ist diejenige, auf die sich Scotus konzentriert, aber anhand der Behandlung dieser Problematik wird die erste Frage sicherlich auch thematisiert.

Im folgenden Abschnitt dieser Arbeit werden dann durch eine sorgfältige Analyse der scotischen Texte über das Individuationsprinzip drei Probleme behandelt: 1. Gibt es ein metaphysisches Universales nach Scotus, oder ist das Universale bloß epistemologisch gegeben? 2. Was ist die gemeinsame Natur, welcher metaphysische Status soll dieser zugesprochen werden? 3. Welche Beziehung besteht von der gemeinsamen Natur zum intelligiblen Objekt und zur *species intelligibilis*?

---

<sup>3</sup> Zum Problem des Individuationsprinzips in der scotischen Lehre siehe: T. Noone, *Universals and individuation*, 2003; J.E. Garcia, *Individuality and the individuating entity in Scotus's Ordinatio: An ontological Characterization*, in: L. Honnefelder et al. (Hrsg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, S. 229-250; R. Andrews, *Haecceity in the metaphysics of John Duns Scotus*, in: L. Honnefelder et al. (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008*, 2011, S. 151-162; M. Chabada, *Die Frage nach dem Individuationsprinzip: eine vergleichende Analyse der Diskussionslage in der analytischen Ontologie und bei Duns Scotus*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 123(1) (2016), S. 3-22; A.B. Wolter, *John Duns Scotus (b. ca. 1265; d. 1308)*, in: J.E. Garcia (Hrsg.), *Individuation in Scholasticism: the later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, Albany/NY, State University of New York Press, 1994, S. 271-298.



# Die gemeinsame Natur

## 1. DAS UNIVERSALE

Das Problem der Universalien wird im Mittelalter ab dem 12. Jahrhundert besonders intensiv diskutiert.<sup>4</sup> Dies bedeutet aber nicht, dass der Universalienstreit oder generell das Problem der Universalien ein spezifisches Problem des 12. Jahrhunderts gewesen wäre, oder dass dieses Problem erst zur Zeit der Frühscholastik entstanden wäre. Dies ist vielmehr ein Problem, das seit der Antike immer gegenwärtig gewesen ist. Im 12. Jahrhundert beginnt ein besonders heftiger Streit diesbezüglich, der bis zum 16. Jahrhundert reicht. Dass das Problem nicht erst in der Frühscholastik auftaucht, ist deutlich am Ursprung des mittelalterlichen Streites in der platonischen und aristotelischen Philosophie zu erkennen.<sup>5</sup> Platon und Aristoteles haben sich im Grunde intensiv mit dieser Frage beschäftigt. Die Isagoge des Porphyrios, die häufig im Mittelalter kommentiert wurde, legt die Problematik der Universalien mit den Fragen zur Wirklichkeit der Universalien und zu ihrer Beziehung zum Denken offen. In der Entstehung der mittelalterlichen Debatte spielt Boethius sicherlich auch

---

<sup>4</sup> Mehr zum Universalienstreit im Mittelalter siehe: A. de Libera, *Der Universalienstreit: von Platon bis zum Ende des Mittelalters*, München, Fink, 2005. Für eine kurze Beschreibung der philosophisch-geschichtlichen Entwicklung des Problems und der einzelnen Positionen siehe: G. Klima, *The Medieval Problem of Universals*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/universals-medieval/>>. [Abgerufen am 22.12.2019].

<sup>5</sup> Zur Entstehung und Entwicklung des Universalienstreits im Mittelalter siehe: A. de Libera, *Der Universalienstreit*, 2005, S. 134 ff.; S.K. Knebel et al., *Universalien*, in: J. Ritter et al. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 2007, Bd. 11, S. 179-199, S. 179 ff.

## 8. Kapitel

eine wichtige Rolle.<sup>6</sup> Die Universalienproblematik ist ein grundlegendes philosophisches Problem bis zu unseren Tagen. Die Aktualität des Problems zeigt sich in den sprachphilosophischen Diskussionen.<sup>7</sup> Diese entstehen bereits zu Beginn der Sprachphilosophie, wie es an der Theorie von Gottlob Frege zu sehen ist, in der er von einem dritten Reich zwischen Vorstellungen und Dingen spricht, zu dem die Gedanken gehören.<sup>8</sup> Diese immerwährende Gegenwart der Frage nach universalen Begriffen in der Philosophiegeschichte zeigt ihren grundlegenden Charakter. Es handelt sich in diesem Fall um ein grundlegendes philosophisches Problem, da die Frage darauf zurückgeführt werden kann, wie die Beziehung zwischen universalen Begriffen und individuellen Dingen zu verstehen ist, was natürlich eine der zentralen Frage der Erkenntnistheorie

---

<sup>6</sup> Vgl. G. Klima, *The Medieval Problem of Universals*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/universals-medieval/>>. [Abgerufen am 22.12.2019].

<sup>7</sup> Zu den sprachphilosophischen Diskussionen um die Universalien siehe: S.K. Knebel et al., *Universalien*, 2007, S. 193 ff.; W. Künne, *Der Universalienstreit in der neuen analytischen Philosophie*, in: *Information Philosophie* 34/2 (2006), S. 22-33. Vgl. W.v.O. Quine, *On What there is (Metaphysics)*, in: J. Kim, E. Sosa (Hrsg.), *Metaphysics: An Anthology*, (Blackwell Philosophy Anthologies Bd. 7), Oxford, Blackwell, 2011, S. 7-15; N. Goodman, W.v.O. Quine, *Steps Toward a Constructive Nominalism*, in: *The Journal of Symbolic Logic* 12/4 (1947), S. 105-122; R. Carnap, *Empiricism, Semantics and Ontology*, in: *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950), S. 20-40; R. Bambrough, *Universals and Family Resemblances*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1960), S. 207-222; N. Goodman, *A World of Individuals*, in: J.M. Bochenski et al. (Hrsg.), *The Problem of Universals: A Symposium*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1957, S. 13-31; P. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London/New York, Routledge, 1959.

<sup>8</sup> Vgl. G. Frege, *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*, in: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 2 1918-1919, S. 58–77, S. 69.

## Die gemeinsame Natur

darstellt. Aus der Frage nach der Beziehung zwischen Denken und Wirklichkeit ergibt sich das Universalienproblem: Ist das Universale etwas Reales oder bloß Gedankliches?

Scotus beschäftigt sich mit dem Problem der Universalien vor allem in seinem Kommentar von der *Isagoge* und besonders ausführlich in seinen Sentenzenkommentaren in den Texten, die dem Problem des Individuationsprinzips gewidmet sind. Aus diesen scotischen Untersuchungen ergeben sich zwei wichtige Thesen: 1. Das Individuationsprinzip ist ein eigenes positives Prinzip, es kann nicht auf andere Prinzipien des Seienden zurückgeführt werden wie Materie, Existenz, Form, die Natur der Substanz selbst oder andere Prinzipien. Dieses Prinzip wurde vor allem in der späteren scotischen Tradition als *haecceitas* bezeichnet: die Diesheit, auch wenn der

## 8. Kapitel

Terminus bei Scotus nicht geläufig ist.<sup>9</sup> 2. Es gibt in der Realität kein Universales im eigentlichen Sinne. Bezüglich der ersten Aussagen von Scotus in diesen Texten wird im

---

<sup>9</sup> Den Terminus *haecceitas* finden wir bei Scotus in nur sehr wenigen Texten und die meisten davon sind noch nicht kritisch ediert: *Rep.* II d. 12 q. 5 n. 8 „[...] Si enim non potest intelligi rationale sub opposito rationalis, igitur nec homo, includens rationale, sed non potest intelligi haecceitas, ut universale, igitur nec natura speciei includens, cum ipsa haecceitas de se sit *haec*; igitur impossibile est intelligere naturam specificam, ut universale“; *In Met.* VII q. 13 n. 61 „[...] Probatio minoris: quia si nulla unitas realis naturae est minor haecitate, nec unitas realis suppositi est minor [...]“. Dieser Terminus wird häufig unter Experten im Bezug auf Scotus verwendet, auch wenn er selbst ihn kaum oder gar nicht gebraucht. Unter anderen finden wir den Terminus bei: D. Perler, *Duns Scotus on signification*, in: *Medieval philosophy and theology* 3 (1993), S. 97-120, S. 113; M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916, S. 67-68; R. Cross, *Medieval Theories of Haecceity*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/medieval-haecceity/>>. [Abgerufen am 29.11.2019]; K. Clatterbaugh, *Individuation in the Ontology of Duns Scotus*, in: *Franciscan Studies* 32 (1972), S. 65-73; S. Dumont, *The Question on Individuation in Scotus' Quaestiones super Metaphysicam*, in: L. Sileo (Hrsg.), *Via Scoti*, 1995, S. 193-228; G. Elías, *La haecceitas como base de la solitudo en Duns Escoto*, in: *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, 64 (2015), S. 91-100; R. Andrews, *Haecceity in the metaphysics of John Duns Scotus*, 2011, S. 151-162; J. Assenmacher, *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik* (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik), Leipzig, Meiner, 1926, S. 63 ff. G. Rosenkrantz, *Haecceity. An ontological Essay*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publisher, 1993, S. 1. Einige Scotus' Schüler haben den Terminus übernommen, Vgl. Franciscus de Mayronnis, *Conflatus* d. 8 q. 5 (Venetiis 1520 f. 49rb), „Ex praemissis declaratis ad propositum descendendo introducuntur quattuor modi intrinseci: ex quibus declaratur quod plures formalitates possunt esse cum una realitate, quod est propositum. Primum est haecceitas vel proprietas individualis, nam haecceitas est modus intrinsecus, quia non variat rationem formalem, nam individua sub eadem specie differunt per haecceitates, et tamen eiusdem rationis formalis sunt. Albedo ergo individuatur per unam proprietatem, et non solum albedo, sed etiam omnia universalialia quae abstrahuntur ab ea et

## Die gemeinsame Natur

Folgenden keine Überlegungen angestellt, da dieses Problem bei der Frage nach der *species intelligibilis* und ihrer Relevanz für die Erklärung der Intentionalität der abstraktiven Erkenntnis keine Rolle spielt. Eine solche Untersuchung wäre erkenntnistheoretisch eventuell von Bedeutung nur in Bezug auf die intuitive Erkenntnis, durch die das Existierende als solches erkannt werden kann, und da das Existierende individuell ist, könnte eine Betrachtung der scotischen Theorie zum Individuationsprinzip vonnöten sein. Die zweite scotische These ergibt sich aber als bedeutsam angesichts einer Untersuchung der abstraktiven Erkenntnis und ihrer Intentionalität konkret im Begriff der *species intelligibilis*, wie sie hier durchgeführt wird.

Wie Rode es präzise zum Ausdruck bringt, kann in der extramentalen Wirklichkeit nicht vom Allgemeinen die Rede sein, und den Grund nennt er selbst:

„In Bezug auf die extramentale Realität könne man höchstens von einem ‚*réalisme de la communauté*‘ sprechen, aber nicht von einem Realismus des Allgemeinen. Dies liegt darin begründet, dass Scotus zwischen einem extramentalen *commune* und einem intramentalen *universale* differenziert. Die extramentale Grundlage all unserer Vergleiche und Klassifizierungen sind *naturae communes*, gemeinsame Naturen [...] Diese gemeinsamen Naturen können aber laut Scotus noch nicht von vielen Einzeldingen prädiert werden – und darin liegt gerade der Unterschied zum *universale*.“<sup>10</sup>

Das Universale ist nur im Intellekt zu finden. Scotus basiert sein Verständnis des Universalen auf der aristotelischen Theorie des Allgemeinen: Das Allgemeine ist für Aristoteles

---

<sup>10</sup> C. Rode, *Drei Theorien des Allgemeinen um 1308*, 2010, S. 405.

## 8. Kapitel

das, was von vielen ausgesagt werden kann<sup>11</sup> und in vielen ist.<sup>12</sup> Wie es die scholastischen Autoren plakativ ausdrückten, ist das Allgemeine etwas, das in und von vielen ist (*in et de pluribus* oder *in et de multis*).<sup>13</sup> Scotus konzentriert sich allerdings auf dem zweiten Teil dieser Definition: Das Allgemeine ist für Scotus nicht etwas, das in vielen vorhanden ist (in vielen Individuen), sondern ausschließlich etwas, das von vielen ist, von vielen ausgesagt werden kann. Was im strikten Sinne des Wortes ausgesagt werden kann, sind Begriffe oder Wörter, und nicht das, was diese Begriffe oder Wörter bezeichnen. Und das ist das Entscheidende in der scotischen Theorie des Allgemeinen. Das, was diese Wörter oder Begriffe bezeichnen oder worauf sie sich beziehen, ist nicht etwas Allgemeines, ist kein Universales, sondern, wie schon Rode gesagt hat, etwas Gemeinsames. Die Unterscheidung zwischen Allgemeinem und Gemeinsamem ist für die scotische Theorie des Universalen kennzeichnend.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. Aristoteles, *Perih.* 7, 17a32-3,4; *Anal. post.* 4, 73b25-33.

<sup>12</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.* VII 13, 1098b1 ff. Aristoteles definiert in diesem Kapitel der Metaphysik das Allgemeine, als „das, was der Natur nach vielen zukommt“. Dies wurde dann im Mittelalter so verstanden, als das, was in vielen vorhanden ist.

<sup>13</sup> Albert der Große z.B. verwendet diesen Satz: Albertus Magnus, *De causis* Lib.II, tract.1, cap.5 „Dicit Aristoteles quod universale est, quod est unum in multis et de multis. Quia vero universalius est quod in pluribus est, et de pluribus [...]“; auch Heinrich von Harclay, der sich ausdrücklich in dem Kontext auf Scotus beruft, Henricus de Harclay, *Quaestio de universalī*, in: *Franciscan Studies* 31 (1971), S. 178-224, S. 184 „[...] Porro, sicut ista natura communis non est de se particularis, ita non est de se universalis, nam „universale in actu non est nisi in intellectu, quia non est actu universale nisi sit unum in multis et de multis.“

<sup>14</sup> Dies ist gerade, was bei der aristotelischen Stelle in der Metaphysik identifiziert wird: Es wird keine Unterscheidung zwischen Allgemeinem und Gemeinsamem vorgenommen. Siehe: Aristoteles, *Met.* VII 13, 1098b1 ff.

## Die gemeinsame Natur

Das Universale befindet sich ausschließlich im Intellekt, während das Gemeinsame in der Wirklichkeit existiert. Das Universale sind die Begriffe. Das Gemeinsame ist die Natur einer Sache. Dass das Gemeinsame, also die Natur, in der Wirklichkeit existiert, bedeutet nicht, dass die Natur individuell ist. Sie ist eben vielen Individuen gemeinsam, und daher kann sie an sich nichts Individuelles sein. Aber über die gemeinsame Natur werden wir später ausführlich sprechen. Das Erste, was wir feststellen können, ist, dass Scotus diesen Unterschied zwischen Allgemeinem und Universalem vornimmt. Dadurch aber entsteht die Frage, was eigentlich das Universale ist. Einerseits ist die Frage in dem Sinne zu verstehen, welche Art von Wirklichkeit ein Universales darstellt. Und außerdem, welche die universalen Wirklichkeiten oder Entitäten sind.

Auf die erste Frage muss geantwortet werden, dass das Universale im Intellekt existiert, wie schon vorher gesagt. Aber das bedeutet, dass das Universale nur dann existiert, insofern es gedacht wird. Also existiert das Universale nicht als ein reales Akzidenz im Intellekt, sondern intentional. Ein reales Akzidenz im Intellekt kann nämlich nicht von vielen ausgesagt werden, sondern es ist bloß das Akzidenz eines Intellekts. Diese Feststellung liefert uns direkt eine Antwort auf die zweite Frage. Was universal ist, sind die Begriffe, aber nicht in ihrer Materialität, in ihrer Individualität, sondern in ihrem Gehalt, in dem was sie bezeichnen. Dies kann man besser verstehen, wenn man dieses Prinzip auf das Wort überträgt: man kann das Wort „Buch“, „Book“, „Libro“, „Liber“, „Livre“ auf jedes Buch anwenden (sei es existent oder nicht). Aber das hängt nicht damit zusammen, dass das laut ausgesprochen wird oder geschrieben steht oder dass diese oder jene Buchstaben oder Laute dafür verwendet werden. Sonst könnte man das Wort „Buch“ und „Book“ nicht von derselben Wirklichkeit aussagen. Es ist der Inhalt das, was universal ist. Vor dem Hintergrund der voraufgehenden Untersuchungen über die

## 8. Kapitel

*species intelligibilis* und das *obiectum intelligibile*, können wir hier sagen, dass das Universale nicht die *species intelligibilis* ist. Sie ist ja eine immaterielle Qualität des Intellektes, als solche ist sie in einem individuellen Intellekt. Was von vielen ausgesagt werden kann und daher universal ist, ist das Objekt mit intelligiblem Sein. Dieses Objekt ist in allen *species intelligibiles*, die ein bestimmtes Objekt oder eine bestimmte Art von Objekten repräsentieren, intentional vorhanden, und es ist immer dasselbe Objekt, unabhängig davon, in welchem Intellekt es sich befindet. Es ist aber nicht numerisch dasselbe Objekt, weil es kein Individuum ist.

Scotus vertritt in dieser Hinsicht die These, dass das Universale ein Seiendes ist. Dafür nennt er drei Gründe, die miteinander eng verbunden sind: 1. Das Nicht-Seiende ist nicht, d.h. wenn das Universale irgendetwas sein soll, dann soll es eine Entität sein. 2. Etwas, das nichts ist, kann ja auch nichts verursachen: das Universale bzw. das Erkennbare bewegt den Intellekt, also muss etwas sein. 3. Alles, was erkannt wird, wird unter der Ratio des Allgemeinen erkannt, aber nichts wird erkannt außer unter der Ratio des Seienden, das bedeutet, dass das Allgemeine irgendein Seiendes sein muss.<sup>15</sup> Nach dieser Erklärung von Duns Scotus müssen wir annehmen, dass das Universale irgendeine Art von Seiendem ist, auch wenn es kein real existierendes Seiendes ist, was auch den vorangegangenen Überlegungen zufolge evident ist. Es ist vielmehr eine intentionale Entität, ein intentionales Seiendes.

---

<sup>15</sup> *In librum Isagoge* q. 4 n. 6 „Dicendum quod universale est ens, quia sub ratione non-entis nihil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva, per Aristotelem III *De anima*, non operatur nisi moveatur ab obiecto; non-ens non potest movere aliquid, quia movere est entis in actu; igitur nihil intelligitur sub ratione non-entis. Quidquid autem intelligitur, intelligitur sub ratione universalis; igitur illa ratio non est non-ens.“



# Die gemeinsame Natur

## 2. WAS IST DIE GEMEINSAME NATUR?

Scotus gibt keine klare Definition von der Natur sondern bestimmt sie vor allem durch die Eigenschaft der Gemeinsamkeit. Die Natur ist für Scotus hauptsächlich das, was in vielen ist, was vielen gemeinsam ist. Durch Beispiele und die Beschreibung ihres gemeinsamen Charakters können wir uns dem annähern, was die gemeinsame Natur ist. Scotus definiert die Gemeinsamkeit der Natur negativ. Die Gemeinsamkeit ist eine Indifferenz, eine Indifferenz gegenüber der Universalität und der Individualität. Die Natur ist an sich weder individuell, noch allgemein, sondern gemeinsam, daher gegenüber diesen beiden Bestimmungen vollkommen indifferent.<sup>16</sup> Dies bedeutet, dass sie beides sein kann, dass sie sich also in Potenz befindet, individuell oder universal zu sein.<sup>17</sup>

Diese Indifferenz gegenüber der Individualität oder Universalität, die der gemeinsamen Natur zukommen können, impliziert eine besondere Form von Einheit. Diese Einheit muss geringer als die numerische Einheit sein, denn etwas,

---

<sup>16</sup> *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 33 „Non solum autem ipsa natura de se est indifferens ad esse in intellectu et in particulari, ac per hoc et ad esse universale et particulare (sive singulare) [...]“; *Ibid.* n. 31 „[...] ‚equinitas sit tantum equinitas, – nec est de se una nec plures, nec universalis nec particularis‘. Intelligo: non est ‚ex se una‘ unitate numerali, nec ‚plures‘ pluritate opposita illi unitati; nec ‚universalis‘ actu est (eo modo scilicet quod aliquid est universale ut est obiectum intellectus), nec est ‚particularis‘ de se.“

<sup>17</sup> *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 34 „Et sicut secundum illud esse non est natura de se universalis, sed universalitas accidit illi naturae secundum primam rationem eius, secundum quam est obiectum, – ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est illa natura de se determinata ad singularitatem, sed est prior naturaliter ipsa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam, et in quantum est prior naturaliter illo contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente [...]“

## 8. Kapitel

das numerisch eines ist, kann nicht vielen gemeinsam sein.<sup>18</sup> Allerdings, worauf Scotus nicht eingeht, ist, welchen Unterschied es in dieser Hinsicht zwischen dem Allgemeinen und dem Gemeinsamen geben soll. Die Einheit der beiden soll ähnlich umfassend sein, allerdings ist die Einheit des Allgemeinen etwas bloß Gedachtes, es handelt sich um die Einheit eines Begriffes. Die Einheit des Gemeinsamen ist im Gegensatz dazu real, und eben nicht numerisch, sondern spezifisch.

Die Natur erhält eine numerische Einheit, wenn sie in einem Individuum real existiert, individuell bestimmt durch das Individuationsprinzip, das die *haecceitas* ist. Die Allgemeinheit kommt der gemeinsamen Natur zu, insofern sie als Objekt des Erkennens im Intellekt intentional gegenwärtig ist.<sup>19</sup> Von numerischer Einheit des Universalen zu sprechen,<sup>20</sup> erscheint bereits auf den ersten Blick widersprüchlich. Im strengen Sinne kann von numerischer Einheit der im Intellekt gegenwärtigen Natur nicht die Rede sein, denn nichts, was numerisch eines ist, kann von vielen ausgesagt werden, wie es im Fall der im Intellekt objekthaft vorhandenen Natur der Dinge wäre, wie schon Scotus selbst in seiner Argumentation

---

<sup>18</sup> *Ord. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 30* „Sicut etiam deducit secunda ratio (cum suis probationibus omnibus), aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae ‚unitas‘ est naturae secundum se, – et secundum istam ‚unitatem propriam‘ naturae ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularitatis; non igitur est de se sic illa una, scilicet unitate singularitatis.“

<sup>19</sup> *Ord. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 34* „Et sicut secundum illud esse non est natura de se universalis, sed universalitas accidit illi naturae secundum primam rationem eius, secundum quam est obiectum [...] Et sicut obiectum in intellectu secundum illa primitatem eius et universalitatem habuit vere esse intelligibile [...]“

<sup>20</sup> Vgl. C. Rode, *Drei Theorien des Allgemeinen um 1308*, 2010, S. 405.

## Die gemeinsame Natur

erläutert.<sup>21</sup> Allerdings spricht Scotus selbst von der numerischen Einheit des vom Intellekt erkannten Objektes.<sup>22</sup> Scotus spricht hier von numerischer Einheit in zwei unterschiedlichen Aussagen. An erster Stelle steht die Aussage: „Dies [die Prädikation] ist nur bezüglich des numerisch selben Objektes möglich, das im Akt vom Intellekt betrachtet wird.“<sup>23</sup> Hier ist offensichtlich das reale Objekt, das erkannt wird, gemeint. Scotus stellt eine direkte Verbindung zwischen dem Objekt als Erkanntem und dem real existierenden Objekt her, das numerisch eines ist. Und die zweite Aussage stellt die Begründung dafür, dass hier von numerischer Einheit gesprochen wird: „deshalb nämlich, weil als Erkanntes hat es die numerische Einheit des Objektes, wodurch dasselbe von allen Einzeldingen ausgesagt werden kann, indem man sagt, ‚dieses ist dieses.‘“<sup>24</sup> An dieser Stelle wendet Scotus die numerische Einheit auf die Einheit des Begriffes an: Es ist der eine und selbe Begriff, der von vielen

---

<sup>21</sup> *Ord. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 37* „Ad primum dico quod universale in actu est illud quod habet aliquam unitatem indifferentem, secundum quam ipsum idem est in potentia proxima ut dicatur de quolibet supposito, quia secundum Philosophum I *Posteriorum* ‚universale‘ est quod est unum in multis et de multis [...]“

<sup>22</sup> *Ord. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 37* „[...] Nihil enim – secundum quamcumque unitatem – in re est tale quod secundum illam unitatem praecisam sit in potentia proxima ad quodlibet suppositum praedicatione dicente ‚hoc est hoc‘, quia licet alicui exsistenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa in qua est, non tamen illud vere potest dici de quolibet inferiore, quod ‚quolibet est ipsum‘; hoc enim solum est possibile de obiecto eodem numero, actu considerato ab intellectu, – quod quidem ‚ut intellectum‘ habet unitatem etiam numeralem obiecti, secundum quam ipsum idem est praedicabile de omni singulari, dicendo quod ‚hoc est hoc‘.“

<sup>23</sup> *Ord. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 37* „[...] hoc enim solum est possibile de obiecto eodem numero, actu considerato ab intellectu [...]“

<sup>24</sup> *Ord. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 37* „[...] quod quidem ‚ut intellectum‘ habet unitatem etiam numeralem obiecti, secundum quam ipsum idem est praedicabile de omni singulari, dicendo quod ‚hoc est hoc‘“ [Eigene Übersetzung].

## 8. Kapitel

ausgesagt wird. Es ist irritierend, dass Scotus hier von numerischer Einheit spricht. Er vertritt im Grunde die These, dass dem Begriff dieselbe Einheit des Objektes zukommt, weil es sich um das Objekt als Erkanntes handelt. Allerdings scheint dies sehr problematisch zu sein, denn das Objekt wird nicht in seiner numerischen Einheit abstraktiv erkannt, was im Grunde die Prädikation von vielen Individuen überhaupt ermöglicht. Insofern das Objekt numerisch eines ist, kann es nicht von vielen ausgesagt werden. Insofern es in ihm etwas gibt, das vielen gemeinsam ist, ist dies möglich. Daher denke ich, dass man diese Aussage auf den Begriff selbst, und nicht auf das Objekt bezogen betrachten muss. Der Begriff hat eine gewisse Einheit, und es handelt sich um denselben Begriff, der von vielen ausgesagt wird. Die Einheit des Begriffes stammt aus der Einheit seines eidetischen Gehaltes, und dieser entspricht etwas Realem, das jedoch nicht numerisch, sondern spezifisch eins ist.

Was der Natur zukommt, damit sie entweder individual oder universal sein kann, ist nichts anderes als ein Modus, der sie bestimmt.<sup>25</sup> Die Natur im Modus der Individualität befindet sich im realen Einzelding, und im Modus der Universalität ist sie im Intellekt zu finden.<sup>26</sup> Und dieser Modus der Universalität oder Individualität ist offensichtlich mit einem Seinsmodus eng

---

<sup>25</sup> Vgl. T. Kobusch, *Sein und Sprache*, 1987, S. 109. *In librum Isagoge* q. 5 n. 4 „Dicendum quod universale est per se intelligibile [...] scilicet ‚quod quid est‘ intelligitur sub ratione universalis. Illa autem ratio non est idem essentialiter cum illo ‚quod quid est‘, sed modus eius accidentaliter [...]“

<sup>26</sup> *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 33 „Non solum autem ipsa natura de se est indifferens ad esse in intellectu et in particulari, ac per hoc et ad esse universale et particulare (sive singulare) [...] Licet enim ipsa intelligatur sub universalitate ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitas non est pars eius conceptus primi, quia non conceptus metaphysici, sed logici [...] Prima ergo intellectio est ‚naturae‘ ut non cointelligitur aliquis modus, neque qui est eius in intellectu, neque qui est eius extra intellectum; licet illius intellecti modus intelligendi sit universalitas, sed non modus intellectus!“

## Die gemeinsame Natur

verbunden, zumindest wenn es um die *natura communis* geht: Die Natur im Modus der Universalität kann nur intentional existieren und ist daher nur mit *esse cognitum* gegeben. Im Gegensatz dazu ist die Natur im Modus der Individualität real existierend.<sup>27</sup> Die Natur ist an sich, also absolut betrachtet, nur in Potenz, entweder individuell oder allgemein zu sein, aber an sich ist sie nicht in Akt universal oder individuell. In dieser Hinsicht ist die gemeinsame Natur eine Abstraktion, denn als solche existiert sie nicht: Sie existiert immer entweder real in den Individuen oder intentional im Intellekt. Dadurch, dass die Natur erkannt und so im Modus der Universalität im Intellekt gegenwärtig wird, also in Akt universal, geht die Natur in die unmittelbare Potenz über, von einem Individuum ausgesagt zu werden.<sup>28</sup> Das Universale ist nicht real, aber das Gemeinsame doch.<sup>29</sup> Der Modus wird, wie Scotus selbst erklärt, zunächst nicht erkannt, sondern was wir erkennen, ist die Natur an sich, die gemeinsame Natur. Die Art, in der wir sie erkennen, ist als

---

<sup>27</sup> Ord. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 34 „[...] ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est illa natura de se determinata ad singularitatem, sed est prior naturaliter ipsa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam, et in quantum est prior naturaliter illo contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente [...] ita etiam in re natura secundum illam entitatem habet verum esse reale extra animam [...]“

<sup>28</sup> Ord. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 37 „Ad primum dico quod universale in actu est illud quod habet aliquam unitatem indifferentem, secundum quam ipsum idem est in potentia proxima ut dicatur de quolibet supposito [...] Nihil enim – secundum quamcumque unitatem – in re est tale quod secundum illam unitatem praecisam sit in potentia proxima ad quodlibet suppositum praedicatione dicente ‚hoc est hoc‘ [...]“

<sup>29</sup> Ord. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 39 „[...] In creaturis tamen est aliquod commune unum unitate reali, minore unitate numerali, – et istud quidem ‚commune‘ non est ita commune quod sit praedicabile de multis, licet sit ita commune quod non repugnet sibi esse in alio quam in eo in quo est.“

## 8. Kapitel

Allgemeines, aber das Objekt unserer Erkenntnis ist nicht die allgemeine, sondern die gemeinsame Natur.<sup>30</sup>

Diese Erklärung wirft die Frage auf, ob wir von der Universalität als ein Modus der Natur überhaupt sprechen dürfen, oder ob sie nicht vielmehr ein Modus des Erkennens der Natur ist. Genauso kann vor dem Hintergrund der Theorie der *species intelligibilis* gefragt werden, ob der Modus der Universalität, unter dem die *species intelligibilis* das Objekt repräsentiert,<sup>31</sup> ein Modus der Repräsentation oder ein Modus des Objektes selbst ist. Die Aussagen von Scotus deuten vielmehr auf einen Modus des Erkennens oder des Repräsentierens hin als auf einen Modus der Natur oder des Objektes selbst, der als Seinsmodus zu verstehen wäre.<sup>32</sup> Allerdings gibt es in den scotischen Texten keine eindeutige Antwort auf diese Problematik: Es wird von der Universalität

---

<sup>30</sup> *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 33 „[...] Prima ergo intellectio est ‚naturae‘ ut non cointelligitur aliquis modus, neque qui est eius in intellectu, neque qui est eius extra intellectum; licet illius intellecti modus intelligendi sit universalitas, sed non modus intellectus!“

<sup>31</sup> *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 370 „Necesse es ponere in intellectu ut habet rationem memoriae, speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale [...]“

<sup>32</sup> *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 33 „[...] Licet enim ipsa intelligatur sub universalitate ut sub modo intelligendi ipsam [...]“; *Super II et III de anima* q. 22 n. 34 „Quarto dicendum, quantum ad modum intelligendi singulare, quod, si non ponimus speciem in intellectu sed tantum in phantasia, sicut natura in agendo non intendit universale [...] sic in repraesentando species in phantasia primo repraesentat singulare vagum in quod primo fertur cognitio intellectus (et hoc patet, quia aliquando intelligimus aliquod singulare, ignorando in qua specie est); secundo repraesentat naturam absolute [...]“ *In librum Isagoge* q. 5 n. 4 „Dicendum quod universale est per se intelligibile [...] scilicet ‚quod quid est‘ intelligitur sub ratione universalis. Illa autem ratio non est idem essentialiter cum illo ‚quod quid est‘, sed modus eius accidentaliter [...] Hoc modo, reflectendo, cognoscit intellectus se et suam operationem et modum operandi et cetera quae sibi insunt.“

## Die gemeinsame Natur

als etwas gesprochen, das der Natur zukommt.<sup>33</sup> Mir scheint, dass es angebracht ist, die Universalität als einen Modus der Betrachtung, des Erkennens oder der Repräsentation zu verstehen.<sup>34</sup> Es ist im Grunde das Gleiche, was erkannt, repräsentiert oder betrachtet wird: nämlich das reale Objekt oder dessen Natur. Ebenfalls steht der Modus der Universalität oder das intentionale Sein in enger Verbindung mit der Tätigkeit des Intellekts und kann nicht unabhängig von ihr bestehen. Die Natur wird in der *species intelligibilis* und daher in der abstraktiven Erkenntnis universal betrachtet. Es handelt sich um einen anderen Zugang zur Realität und nicht um eine andere Realität. Diese Art des Repräsentierens oder des Erkennens ist aber auf der Realität begründet. Es sind nämlich unterschiedliche Formalitäten die vorhanden sind und daher unterschiedliche Zugangsweisen zur Realität zulassen.

Die These, dass die Universalität keine reale Qualität ist, sondern bloß eine Betrachtungsweise der Realität darstellt, impliziert außerdem, dass das Allgemeine bloß eine gedankliche Entität ist (*ens rationis*), weil die Universalität der Natur nicht real zukommt, sondern nur insofern sie gedacht wird, insofern sie Objekt des Intellekts ist. Das Gedachtwerden der Natur ist nämlich keine reale Eigenschaft derselben. Aufgrund der Struktur der Realität selbst ist dies aber möglich. Die Realität ist an sich, aufgrund des gemeinsamen Charakters der Natur eines Dinges, potentiell Objekt des Intellekts. Daher ist die Erkenntnis durch allgemeine Begriffe bzw. ist die Bildung allgemeiner Begriffe durch unseren Intellekt nicht eine beliebige Tätigkeit des Intellekts, sondern tatsächliche Erkenntnis der Realität, hat nämlich ihr Fundament in der außerkognitiven Wirklichkeit. Genau diese

---

<sup>33</sup> z.B. *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 34 „Et sicut secundum illud esse non est natura de se universalis, sed universalitas accidit illi naturae secundum primam rationem eius, secundum quam est obiectum [...]“

<sup>34</sup> Vgl. G. Pini, *Scotus on Objective Being*, 2015, S. 352.

## 8. Kapitel

Tatsache bestimmt die Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Gemeinsamen, wie Scotus selbst feststellt, und lässt uns zwischen einem allgemeinen Begriff, der etwas Reales bezeichnet, und einer Fiktion unterscheiden.<sup>35</sup>

Kobusch stellt fest, dass es notwendig ist, zwischen dem Universalen und der Universalität zu unterscheiden.<sup>36</sup> Diese Aussage von Kobusch bzgl. Siger von Brabant kann sicherlich auch auf Scotus angewandt werden, was Folge der letzten Analyse ist. Das Universale kann nicht auf seine Universalität reduziert werden, sondern es ist mehr als nur seine Universalität, es ist nämlich etwas, eine Realität, ein Seiendes, eine Natur, die oder das im Modus der Universalität, erkannt oder repräsentiert wird. Es geht hier um den Unterschied zwischen dem Objekt und dem Modus. Genauso wie man zwischen dem Objekt an sich und seinem intelligiblen Sein unterscheiden soll, so soll man auch zwischen der Natur an sich und ihrer Existenz im Intellekt unter dem Modus der Universalität differenzieren.

---

<sup>35</sup> *In librum Isagoge* q. 4 n. 11-12 „Ad illud quod est contra hoc quod solae secundae substantiae dicuntur de primis, dico quod secundae substantiae, ut ibi loquitur, sunt accidentia non realia, de quibus ponit aliud membrum, scilicet ‚esse in‘, sed intentionalia, quibus per se competit ‚dici de‘. Universale autem est quid communius ad secundam substantiam, quia secunda substantia dicit universale applicatum ad aliquid in genere substantiae.

Ad tertium dico quod universale est ab intellectu. Cum dicitur ‚igitur est figmentum‘, dico quod non sequitur, quia figmento nihil correspondet extra; universali autem aliquid correspondet extra a quo movetur intellectus ad causandum talem intentionem. Est enim, secundum Boethium, species tenuit similitudo singularium, et genus magis tenuis specierum. Dico igitur quod effective est ab intellectu, sed materialiter sive originaliter sive occasionaliter a proprietate in re; figmentum autem non sic; igitur non est figmentum.“

<sup>36</sup> Vgl. T. Kobusch, *Sein und Sprache*, 1987, S. 81-82



## Die gemeinsame Natur

Aus dieser Untersuchung der gemeinsamen Natur ergibt sich, dass die gemeinsame Natur als das Fundament des scotischen Erkenntnisrealismus betrachtet werden kann. Dass die Natur das Fundament des scotischen Realismus in der Erkenntnistheorie ist, bezeugt seine Aussage, dass jedes Allgemeine eine Fiktion wäre, gäbe es keine andere Einheit als die numerische Einheit.<sup>37</sup> Weil es eine andere Art von Einheit gibt, eine spezifische Einheit, die Einheit der gemeinsamen Natur, sind die allgemeinen Begriffe keine bloße Erfindung unseres Intellektes, sondern haben einen realen Bezug, ein reales Fundament. Von dieser Feststellung ausgehend, können wir davon sprechen, dass das Universale gewissermaßen in der Wirklichkeit existiert oder von der Universalität als einer modalen Bestimmung der Natur selbst, insofern das Universale die real existierende Natur

---

<sup>37</sup> *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 23 „Quia si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis in quantum numeralis, est aequalis, – et ita omnia essent aequae distincta; et tunc sequitur quod non plus posset intellectus a Socrate et Platone abstrahere aliquid commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum intellectus.“

## 8. Kapitel

bezeichnet.<sup>38</sup> Diese modale Bestimmung, die die Universalität ist, gehört nicht zum Wesen der Natur.

Die gemeinsame Natur ist etwas Reales, aber in der Realität ist sie nicht als separate gemeinsame Natur real existierend, sondern nur durch das Individuationsprinzip individuiert und so im Einzelding real existent oder als Gedachtes im Intellekt intentional existierend. Die Natur kann nämlich nur in diesen zwei Modi existieren.<sup>39</sup> Allerdings unterscheidet sie sich vom Individuationsprinzip, nicht wie zwei unterschiedliche Dinge sich unterscheiden, sondern sie sind formal unterschiedlich, wie zwei Prinzipien, die man real nicht voneinander trennen kann, aber die real nicht miteinander identisch sind.<sup>40</sup> Die gemeinsame Natur unterscheidet sich von ihrem Individuationsprinzip wie eine Form und ihr innerer Modus.

---

<sup>38</sup> *In librum Isagoge* q. 9-11 n. 15-17 „Ad primam quaestionem dicendum quod universale est in re ut in subiecto, quia illam denominat, non intellectum. Sed in intellectu est ut in efficiente et ut cognitum in cognoscente.

Sciendum tamen quod significatum termini communis, significantis veram naturam, tripliciter potest considerari. Uno modo secundum esse in suppositis, quod dicitur esse materiale eius, et hoc modo insunt ei accidentia communia. Secundo modo consideratur absolute secundum esse quiditativum, et sic insunt ei praedicata essentialia. Tertio modo ut per formam intelligibilem ab intellectu apprehenditur, quod est esse cogniti, et sic insunt ei intentiones.

Intellectus enim, considerans naturam hominis unam in multis et de multis, ab aliqua proprietate reperta in natura sic considerata movetur ad causandum intentionem; et illam causatam attribuit illi naturae cuius est proprietas a qua accipitur."

<sup>39</sup> Vgl. G. Pini, *Scotus on Objective Being*, 2015, S. 342-343.

<sup>40</sup> Vgl. P. King, *Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia*, in: *Philosophical Topics*, 20 (1992), S. 50-76, S. 50.

### 3. BEZIEHUNG DER NATUR ZUM OBJEKT UND ZUR *SPECIES*

Nachdem wir geklärt haben, was das Universale und was die gemeinsame Natur ist und in welcher Beziehung sie zueinander stehen, können wir erläutern, in welchem Verhältnis die gemeinsame Natur zum intelligiblem Objekt und zur *species intelligibilis* steht.

Ist der Unterschied zwischen *natura communis* und *obiectum habens esse intelligibile* bloß gedanklich, real, formal oder modal? Ich würde zunächst sagen, dass die Beziehung bloß gedanklich sein muss, weil das Gedachtsein oder Gedachtwerden des Objektes keine reale Eigenschaft desselben sein kann.<sup>41</sup> Scotus selbst sagt, dass zwischen dem Universalen, was ausgesagt werden kann, und dem, von dem man es aussagen kann, eine gedankliche Beziehung besteht.<sup>42</sup> Was ausgesagt werden kann, ist das Universale, was mit dem intelligiblen Objekt entsprechend den vorausgegangen Untersuchungen identifiziert werden kann, und das, wovon es ausgesagt wird, ist die Natur. Dies sagt Scotus aber im Bezug auf die zweiten Intentionen.<sup>43</sup> Die Frage ist, ob es auch für die ersten Intentionen gilt, also für diese Beziehung zwischen dem Objekt mit intelligiblem Sein und der gemeinsamen Natur, in der Realität als individuierte Natur existent.

Die These, dass eine gedankliche Beziehung zwischen diesen beiden Prinzipien bestehen muss, entspringt der Tatsache,

---

<sup>41</sup> Vgl. J. Brower, *Medieval Theories of Relations*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/relations-medieval/>>. [Abgerufen am 22.12.2019].

<sup>42</sup> *In Met.* VII q. 18 n. 39 „Quandoque pro intentione secunda, quae scilicet est quaedam relatio rationis in praedicabili ad illud de quod est praedicabile [...]“

<sup>43</sup> *In Met.* VII q. 18 n. 39 „Quandoque pro intentione secunda, quae scilicet est quaedam relatio rationis [...]“

## 8. Kapitel

dass es sich keinesfalls um eine reale Beziehung handeln kann. Das Objekt mit intelligiblem Sein ist nämlich kein real existierendes Ding, was notwendigerweise eine reale Beziehung ausschließt, denn jede reale Beziehung sowie jeder reale Unterschied kann nur zwischen zwei real und aktuell Existierenden bestehen.<sup>44</sup> Aber die Natur, sei sie intentional im Intellekt im Modus der Universalität oder real in der außerkognitiven Wirklichkeit im Modus der Individualität existierend, ist dieselbe Natur. Diese Feststellung führt notwendigerweise zu einer Identifikation der Natur mit dem intelligiblen Objekt. Aber es handelt sich um keine absolute Identität, denn die Natur kann mit dem *objectum intelligibile* nur identifiziert werden, insofern sie gedacht oder erkannt wird und so im Intellekt intentional gegenwärtig ist, als repräsentierte in einem Repräsentierenden, das die *species intelligibilis* ist. Genau dieselbe These vertritt Rode, wenn er sagt, dass das Universale die im Intellekt objekthafte Natur ist.<sup>45</sup> Die Ausschließung einer realen Beziehung zwischen der gemeinsamen Natur und dem intelligiblen Objekt bedeutet allerdings nicht unbedingt, dass es sich in diesem Fall um eine bloß gedanklich Beziehung handeln muss, denn Scotus erkennt andere Formen von Relationen an. Die Möglichkeit einer formalen Beziehung ist noch offen. Andererseits kann die Beziehung auch als eine reale aber bloß potentielle und nicht aktuelle Beziehung aufgefasst werden. Überdies könnte es sich um einen bloßen Modalunterschied handeln, da es dasselbe in unterschiedlichen Modi ist, nämlich die Natur: Als gemeinsame Natur ist sie von keinem Modus bestimmt, als gedachte ist sie durch den Modus der Universalität bestimmt.

---

<sup>44</sup> *Quodl.* 13 n. 13 „Secundus actus cognoscendi, qui scilicet non est necessario existentis, ut existentis, non necessario habet relationem actualem ad objectum, quia relatio realis actualis requirit per se terminum realem, et actualem [...]“

<sup>45</sup> Vgl. C. Rode, *Drei Theorien des Allgemeinen um 1308*, 2010, S. 406.

## Die gemeinsame Natur

Die Zuordnung der Beziehung zwischen intelligiblem Objekt und Natur unter den bloß gedanklichen Beziehungen birgt die Gefahr, die Möglichkeit aufzuheben, zwischen bloßer Fiktion und Erkenntnis zu unterscheiden. Falls diese Beziehung eine gedankliche ist, muss es einen Unterschied zwischen der Fiktion und der Erkenntnis geben dadurch, dass man zwischen verschiedenen Arten von gedanklichen Beziehungen unterscheidet. Wenn es so wäre, müsste aber eine Antwort auf verschiedene Fragen geboten werden, wie z.B.: Welche Arten von gedanklichen Beziehungen kann es geben? Wie werden sie charakterisiert? Welche sollen die Unterscheidungsmerkmale sein? Und sicherlich auch spezifische Fragen bedürfen einer Antwort: Zu welcher Art von gedanklichen Beziehungen gehört die hier angesprochene Beziehung und warum? Dazu sagt Scotus nichts.

Zunächst ist es interessant, die Schlussfolgerungen aus der Analyse des Naturbegriffs zu ziehen. Die Identität der Natur mit der Wesenheit (*quiditas*) eines Dinges in den Texten über das Individuationsprinzip,<sup>46</sup> zusammen mit der These, dass die *quiditas* unter der Ratio des Universalen erkennbar ist,<sup>47</sup> was eine enge Beziehung zwischen der Gemeinsamkeit (in vielen sein zu können) und der Universalität (von vielen ausgesagt werden zu können) offenbart, lässt uns zu dem Schluss kommen, dass eine gewisse Identität zwischen der Natur und

---

<sup>46</sup> *In Met.* VII q. 14 n. 8 „Si ergo quid aliud hoc impediat, puta accidentia annexa, separentur. Si materialitas vel quid aliud, certum videtur quod intra quiditatem singularem non est nisi quiditas speciei signata. Tolle igitur omnia impediencia intelligibilitatem, ita per se movebitur intellectus a singulari sicut a speciei natura.“

<sup>47</sup> *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 7 n. 228 „Praeterea, quaelibet quiditas creaturae potest intelligi sub ratione universalis, absque contradictione; si autem ipsa de se esset ‚haec‘, contradictio esset quam intelligere sub ratione universalis (sicut est contradictio intelligere essentiam divinam sub ratione universalitatis), quia ratio intelligendi repugnat suo obiecto intellecto, – quod est, intellectum esse falsum; igitur etc.“

## 8. Kapitel

dem intelligiblen Objekt gegeben ist. Die Frage ist, um welche Art der Identität sich handelt: Diese Identität ist real, aber sie betrifft nicht den Seinsmodus dieser beiden Realitäten, sondern nur deren Wesenheit. Daher können wir von einer formalen Identität sprechen: Es ist die Form, die identisch ist, die aber in verschiedenen Modi existiert. Die Natur kann identisch dieselbe im Intellekt und in der außerseelischen Wirklichkeit sein, weil sie eine spezifische und nicht eine numerische Einheit besitzt,<sup>48</sup> die die Teilbarkeit (*communicabilitas*) als wesentliches Merkmal einschließt.<sup>49</sup>

Der Unterschied zwischen der gemeinsamen Natur und dem Objekt mit intelligiblem Sein ist, dass das Objekt mit intelligiblem Sein die Natur selbst im Modus der Universalität ist, also mit einem verminderten Sein. Die Natur ist im Intellekt nicht real, sondern bloß intentional existent. Aufgrund dieses modalen Unterschieds besteht zwischen der gemeinsamen Natur und dem Intellekt eine reale aber bloß potentielle Beziehung. Die Beziehung kann außerdem nicht aktuell

---

<sup>48</sup> Ord. II d. 3 p. 1 q. 5-6 n.187 „Omnis entitas quiditativa – sive partialis sive totalis – alicuius generis, est de se indifferens ‚ut entitas quiditativa‘ est naturaliter prior ista entitate ut haec est, – et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat ex ratione sua suum oppositum [...]“; Ibid. n. 189 „[...] Primo modo non est individuum compositum respectu naturae specificaе, quia nullam realitatem addit [...]. Secundo modo est necessario compositum, quia illa realitas a qua accipitur differentia specifica, potentialis est respectu illius realitatis a qua accipitur differentia individualis [...]“

<sup>49</sup> Ord. II d. 3 p. 1 q. 7 n. 227 „[...] Primo, quia omnis quiditas – quantum est ex se – est communicabilis, etiam quiditas divina; nulla autem est communicabilis in identitate numerali, nisi sit infinita; igitur quaelibet alia est communicabilis, et hoc cum distinctione numerali, – et ita propositum [...]“ Die *communicabilitas* eines Dinges besteht darin, in vielen sein zu können. Die *quiditas* ist daher nicht *per se* eine, was wir vorher von der Natur festgestellt haben.

## Die gemeinsame Natur

bestehen, weil die abstraktive Erkenntnis gerade von der Aktualität des Objekts absieht.<sup>50</sup>

Die Frage der Beziehung zwischen Natur und *species intelligibilis* ist, nun da eine Identität zwischen der gemeinsamen Natur und dem Objekt mit intelligiblem Sein festgestellt wurde, einfach zu lösen: Zur *species intelligibilis* muss die gemeinsame Natur in demselben Verhältnis stehen wie das intelligible Objekt. Dies gilt aber nur insofern die gemeinsame Natur als erkanntes Objekt im Intellekt existiert, denn nur in dieser Hinsicht ist die gemeinsame Natur mit dem intelligiblen Objekt zu identifizieren, d.h. dies betrifft die Natur im Modus der Universalität. Die gemeinsame Natur an sich ist das Objekt der Repräsentation durch die *species intelligibilis*, denn sie ist, was potentiell universal und daher intellektuell erkennbar ist. Auf diese Weise kann behauptet werden, dass die gemeinsame Natur das metaphysische Fundament für die Erkenntnis der Wirklichkeit durch die *species intelligibilis* in der scotischen Erkenntnislehre darstellt.

---

<sup>50</sup> *Quodl.* 13 n. 8 „[...] Aliqua etiam est cognitio obiecti, non ut existentis in se, sed vel obiectum non existit, vel saltem illa cognitio non est eius, ut actualiter existentis [...]“





## **5. Teil**

# **Die Intentionalität des Erkennens**



# Neuntes Kapitel

## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

### 1. VOM OBJEKT UNSERER ERKENNTNIS

Diese Unterscheidungen, die in den letzten Kapiteln ausgearbeitet wurden, zwischen der *natura communis*, der *species intelligibilis* und dem *objectum intelligibile*, genauso wie ihre Beziehungen, führen uns zur eigentlichen Frage dieser Arbeit: Welches ist das Objekt unserer abstraktiven Erkenntnis? Wesentliches Merkmal der Erkenntnis ist die Bezugnahme auf ein Objekt: Erkenntnis ist immer Erkenntnis von etwas, und diese Bezugnahme auf ein anderes, auf ein Objekt, ist was den intentionalen Charakter der Erkenntnis ausmacht und begründet.<sup>1</sup> Der intentionale Charakter der Erkenntnisakte ist ein grundsätzlich relationales Element. Auch wenn ein Erkenntnisakt nicht auf eine Relation reduziert werden kann, gehört dieses relationale Moment essentiell dazu. Allerdings besteht nun die Frage, welches der *terminus ad quem* dieser Relation ist, die in der Erkenntnis existiert: Erkennen wir etwas in der Realität, oder nur etwas in unserem Intellekt? Ist das Objekt unseres Erkennens die *species intelligibilis*, das *objectum intelligibile*, oder die *natura communis*?

Der reale Charakter der *species intelligibilis* kann den Eindruck erwecken, dass sie das primäre Objekt unserer Erkenntnis sein muss und dass die von ihr repräsentierte Wirklichkeit das sekundäre Objekt derselben ist, die dann erst durch die Erkenntnis der *species intelligibilis* erreicht wird. Diese These würde der Erklärung des ursächlichen Prozesses von der Entstehung der *species intelligibilis* und des Erkenntnisaktes entsprechen, in dem die „Entmaterialisierung und Entindividualisierung“ eines Objektes durch das *transfere* desselben von einer Ebene in eine andere Ebene der Repräsentation „Nebenwirkung“ einer realen Erzeugung der *species intelligibilis* zu verstehen wäre, da diese eine neue akzidentelle

---

<sup>1</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 126.

## 9. Kapitel

Entität im Intellekt darstellt.<sup>2</sup> Genauso wie der primäre und direkte Terminus der Tätigkeit vom tätigen Intellekt die *species intelligibilis* ist, scheint diese das primäre Objekt unserer Erkenntnis zu sein. Schon unter den Zeitgenossen von Scotus sind einige der Meinung, dass die Species-Theorie von Scotus die Gefahr eines Repräsentationalismus beinhaltet.<sup>3</sup>

Jedoch ist die Meinung von Scotus in diesem Sinne sehr deutlich. Das Objekt unserer Erkenntnis ist nicht die *species intelligibilis*, außer im Fall eines reflexiven Erkenntnisaktes. Ein reflexiver Erkenntnisakt ist aber nur dann möglich, wenn zunächst ein primärer Erkenntnisakt stattgefunden hat. Dies sagt Scotus auf vielerlei Art an unterschiedlichen Stellen seines Werkes.<sup>4</sup> Daher vertritt er, dass die *species intelligibilis* Grund der Erkenntnis (*ratio cognitonis*) ist, ohne selbst erkannt zu werden.<sup>5</sup> Zu welchen Schwierigkeiten die Annahme führen würde, dass die *species intelligibilis* das primäre Objekt unserer Erkenntnis ist, führt Perler aus: Da die *species intelligibilis* eine reale und akzidentelle Entität unseres Intellekts ist, würde jeder Mensch ein eigenes Objekt der Erkenntnis besitzen, das er mit niemandem teilt noch teilen kann. Dies würde sicherlich die Intersubjektivität der

---

<sup>2</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 116-117.

<sup>3</sup> Vgl. D. Perler, *Zweifel und Gewissheit*, 2006, S. 49; R. Pasnau, *Theories of cognition in the later middle ages*, 1997, S. 236. Beide sprechen konkret von Olivis Kritik der *species* Theorie, Vgl. Petrus Johannis Olivi, *In II Sent.* q. 58 und q. 74.

<sup>4</sup> *In Perih.* q. 2 n. 42 „Ad aliud dico quod res intelligitur primo non species, nisi per reflexionem [...]“; *Ibid.* n. 37 „Ad aliam probationem concedo speciem esse aliud ab illo quod cognoscitur per ipsam [...]“ *Lect.* I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 392 „Aliter potest dici, et forte melius, quod species intelligibilis non terminat actum intelligendi primo [...]“

<sup>5</sup> *Ord.* II d. 3 p. 2 q. 2 n. 315 „Licet imago quae est tantum ratio cognoscendi, non ‚ut cognita‘ (sicut est de specie visibili in oculo et de specie intelligibili in intellectu), repraesentet obiectum immediate [...]“

## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

Erkenntnis in Frage stellen, so dass mehrere Menschen nicht dasselbe Objekt erkennen könnten.<sup>6</sup> Ein solcher Subjektivismus bzw. Immanentismus in der Erkenntnis hätte außerdem nach Wittgensteins Meinung zwei folgenschwere Auswirkungen auf den Sprachgebrauch: Wenn wir sagen, dass wir etwas sehen oder erkennen, würden wir es nur im uneigentlichen Sinne sagen, was zumindest widersinnig erscheint. Eine solche Annahme entspricht nicht unserem alltäglichen Sprachgebrauch.<sup>7</sup> Andererseits wären Kommunikation und Dialog nicht wirklich möglich, weil wir nie wissen könnten, ob wir über dasselbe sprechen oder uns auf dieselbe Realität bzw. denselben Sachverhalt beziehen.<sup>8</sup> Außerdem macht Perler darauf aufmerksam, dass der instrumentale Charakter der *species intelligibilis* verloren ginge, wenn diese das primäre Objekt unserer Erkenntnis wäre. Scotus drückt sich aber diesbezüglich unmissverständlich aus: Die *species intelligibilis* ist das, wodurch wir erkennen, sie ist ein repräsentierendes Mittel.<sup>9</sup>

Der Terminus der Erkenntnis ist nach Scotus das Objekt mit intelligiblem Sein.<sup>10</sup> Dies schließt die *species intelligibilis* als Objekt unserer Erkenntnis aus. Die *species intelligibilis* ist ohne Zweifel Terminus der realen Tätigkeit vom tätigen Intellekt, allerdings ist sie nicht der Terminus unserer

---

<sup>6</sup> Vgl. D. Perler, *What are intentional objects?*, 2001, S. 208-209.

<sup>7</sup> Vgl. L. Wittgenstein, *PU* § 275.

<sup>8</sup> Vgl. L. Wittgenstein, *PU* § 293.

<sup>9</sup> Vgl. D. Perler, *What are intentional objects?*, 2001, S. 208-209.

<sup>10</sup> *Lect. I d. 3 p. 3 q. 2-3 n. 393* „Dico igitur quod ut causat actum intelligendi, sic species praecedit, et obiectum in specie, – sed ut terminat, sic est in ipso actu secundum esse eius intelligibile. Et sic ratio non habet difficultatem, nec sequitur reflexio, quia tunc species aliquo modo causat actum, et actus habet obiectum suum ut terminans [...] obiectum causat se in anima, in quantum causat actum intelligendi, in quo obiectum habet ‚esse intelligibile‘ [...]“

## 9. Kapitel

Erkenntnis. Darauf haben auch unterschiedliche Experten hingewiesen.<sup>11</sup> Honnefelder erklärt, dass das Objekt von der intuitiven und der abstraktiven Erkenntnis dasselbe ist.<sup>12</sup> Dies ist nur dann möglich, wenn das Objekt unserer Erkenntnis kein Produkt des Intellektes selbst ist, das im Prozess der Abstraktion verursacht wird. Die *species* ist zweifellos Produkt des Abstraktionsprozesses. Honnefelders Aussage suggeriert, dass das Objekt der Erkenntnis das reale Ding ist, das sowohl abstraktiv als auch intuitiv erkannt werden kann, als Existierendes oder von seiner Existenz abgesehen. Die Frage, die sich jetzt stellt, ist, wie diese beiden Ansichten – das reale Ding und das Objekt mit intelligiblem Sein als Objekt der abstraktiven Erkenntnis – vereinbar sind.

Die Vereinbarkeit der zwei Ansichten bzgl. des Erkenntnisobjektes scheint schwierig zu sein. Perler weist auf das Problem hin: „Das Ding, insofern es erkannt ist, ist dann weder identisch mit dem Ding, insofern es existiert, noch mit einer geistigen Species des Dinges“.<sup>13</sup> Es steht außer Frage, dass das Objekt mit intelligiblem Sein nicht mit dem realen, außerhalb des Intellektes existierenden Gegenstand absolut identifiziert werden kann. Allerdings ist das Objekt von

---

<sup>11</sup> Vgl. G. Pini, *Categories and logic in Duns Scotus: an interpretation of Aristotle's Categories in the late thirteenth century*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 77) Leiden/Boston/Köln, Brill, 2002, S.106; G. Pini, *Species, Concept and Thing: Theories of Signification in the Second Half of the Thirteenth Century*, in: *Medieval Philosophy and Theology*, 8 (1999), S. 21-52, S. 28; E. Gilson, *Johannes Duns Scotus*, 1959, S. 531-532; T. Kobusch, *Sein und Sprache*, 1987, S. 120-121; G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 76-77; M. Chabada, *Cognitio intuitiva et abstractiva*, 2005, S. 9; A. B. Wolter, *The realism of Scotus*, 1962, S. 735-736.

<sup>12</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 1990, S. 156.

<sup>13</sup> D. Perler, *Duns Scotus on signification*, 1993, S. 109-110 „The ,thing as it is understood', then, is identical neither with the thing as it exists nor with a mental species of the thing.“ [Eigene Übersetzung].

## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

abstraktiver und intuitiver Erkenntnis nur dasselbe, wenn es zwischen dem *objectum intelligibile* und dem realen Objekt auch eine, zumindest bedingte, Identität gibt bzw. wenn es sich nicht um absolut real unterschiedliche Seiende handelt. Der Schlüssel, um diese Problematik zu lösen, liegt im scotischen Verständnis des *objectum intelligibile*. Das Objekt mit intelligiblem Sein ist keine real unterschiedliche Entität, weil ihr kein reales Sein zukommt.<sup>14</sup> Das *objectum intelligibile* ist daher nur eine Bezeichnung für das Objekt selbst, insofern dieses Objekt unserer Erkenntnis ist und als Repräsentiertes in unserem Intellekt durch die *species intelligibilis* gegenwärtig ist. Es ist, wie schon vorher gesagt wurde, das Objekt selbst in einer gewissen Hinsicht betrachtet.

In dieser Hinsicht könnten wir zwischen einem materiellen und einem formalen Objekt unterscheiden. Das materielle Objekt ist dasselbe für die abstraktive und die intuitive Erkenntnis, weil wir durch beide Erkenntnisformen die Wirklichkeit selbst erkennen. Allerdings ist das formale Objekt in diesen beiden Arten von Erkenntnis unterschiedlich, weil wir die Wirklichkeit unter verschiedenen Gesichtspunkten erkennen. Dies bedeutet, dass jeder Art erkenntnismäßigen Zugangs zur Wirklichkeit auch etwas in der Realität entspricht: Es gelingt uns die Realität unter verschiedenen Hinsichten zu erkennen, weil es in den Dingen unterschiedliche Aspekte gibt. Diese Aspekte sind keine real unterschiedlichen Dinge, aber doch Formalitäten in ihnen. Der Parallelismus zwischen unserer Erkenntnistätigkeit und der Wirklichkeit wird am Begriff des Seienden besonders deutlich, denn er ist Produkt der letzten Abstraktion des Verstandes, der von aller Bestimmtheit und Konkretheit absieht und so einen Begriff bildet, der einer Wirklichkeit entspricht, die in allen Dingen ist. So kann man

---

<sup>14</sup> Vgl. M. Chabada, *Cognitio intuitiva et abstractiva*, 2005, S. 110.

## 9. Kapitel

berechtigter Weise von realen Begriffen sprechen.<sup>15</sup> Genau vor diesem Hintergrund verläuft die Argumentation von Scotus für die Notwendigkeit der *species intelligibilis* als ein vom Phantasma unterschiedliches Repräsentationsmittel, wie wir gesehen haben. Genauso wie bestimmte Erkenntnisakte bestimmte Aspekte des Dinges nicht zu erfassen vermögen, so kann auch nicht jedes beliebige repräsentierende Mittel das Objekt unter einer bestimmten Hinsicht repräsentieren.

Da aber der Mensch durch die abstraktive Erkenntnis die Objekte in ihrer Universalität erkennt, ist das Objekt als Objekt unserer Erkenntnis nur ein solches, soweit es an sich universal ist oder dazu fähig, universal zu werden. Im realen Objekt stellt die *natura communis* gerade diese Möglichkeit der Dinge dar, als Gedachtes im Modus der Universalität im Intellekt zu existieren bzw. gegenwärtig zu sein.<sup>16</sup> Dies ist, was andere Experten als die Essenz bzw. die Wesenheit eines Dinges bezeichnen, die das Objekt unserer Erkenntnis ist.<sup>17</sup> Daher kann man sagen, dass das intelligible Objekt identisch mit der gemeinsamen Natur im Modus der Universalität sein muss. Chabada spricht nicht von Identität, sondern von Korrelation. Allerdings bezieht er sich auf die gemeinsame Natur, unabhängig von ihrem Modus.<sup>18</sup> Mir scheint, dass man von einer Identität sprechen kann: Der Inhalt selbst von unseren Begriffen und daher das Objekt unserer Erkenntnis, das von der *species intelligibilis* repräsentiert wird, ist nichts anders als die Natur der Dinge, aber im Modus der Universalität.<sup>19</sup> Die

---

<sup>15</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 394-395.

<sup>16</sup> Vgl. T. Kobusch, *Sein und Sprache*, 1987, S. 113; A. B. Wolter, *The realism of Scotus*, 1962, S. 735-736.

<sup>17</sup> Vgl. G. Pini, *Species, concept and thing*, 1999, S. 44.

<sup>18</sup> Vgl. M. Chabada, *Epistemologisch-Ontologische Verankerung von objektiven Begriffen*, 2011, S. 238.

<sup>19</sup> Vgl. C. Rode, *Drei Theorien des Allgemeinen um 1308*, 2010, S. 406.



## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

Identität besteht als zwischen dem *obiectum intelligibile* und der Natur im Modus der Universalität. Diese Natur kann nicht mehr als gemeinsame Natur bezeichnet werden, weil die Gemeinsamkeit die Potentialität der Natur bezeichnet, gegenüber dem Modus der Universalität und der Individualität. Aber als *obiectum intelligibile*, in der *species* repräsentiert, ist die Natur nicht mehr in Potenz, universal zu sein, sondern sie ist bereits aktuell universal. Der Begriff der gemeinsamen Natur kann als Korrelat der Erkenntnis in der Erkenntnistheorie von Scotus und als Fundament seines Realismus bezeichnet werden, da sie den sogenannten noetisch-noematischen Parallelismus begründet, der der Schlüsselbegriff ist, um zu verstehen, wie Scotus die *species intelligibilis* konzipiert. Der noetisch-noematische Parallelismus ist von besonderer Bedeutung für die Erklärung der Intentionalität nach Scotus, weil er die Beziehung zwischen Wirklichkeit und Erkenntnis zum Ausdruck bringt.<sup>20</sup> Perl's Vergleich der *species intelligibilis* mit einem Mikroskop ist daher sehr treffend. Wir erkennen mithilfe der *species intelligibilis* tatsächlich etwas Reales, das vor unserer Erkenntnis schon da war, kein Konstrukt unseres Intellekts. Aber es ist etwas, zu dem wir keinen Zugang haben könnten, ohne die Hilfe eines repräsentierenden Mittels.<sup>21</sup>

Dies bedeutet aber nicht, dass Scotus ein Universalienrealist wäre. Das Universale im eigentlichen Sinne existiert nicht in den Dingen, weil es in ihnen nur potentiell vorhanden ist. Aber in den Dingen ist etwas, das universal werden kann. Aus diesem Grund ist abstraktive Erkenntnis, als Erkenntnis der Realität möglich. Der Begriff der *natura communis* zeigt auch, dass die scotische Position keinem Idealismus oder

---

<sup>20</sup> Vgl. A. Schmidt, *Der Denkansatz des Johannes Duns Scotus*, in: H. Schneider et al. (Hrsg.), *Duns-Scotus-Lesebuch*, Kevelaer, Butzon & Bercker, 2008, S.39-81, S. 49.

<sup>21</sup> Vgl. D. Perler, *Things in the mind*, 1996, S. 242.

## 9. Kapitel

Nominalismus nahesteht. Auch wenn die Universalien keine realen Entitäten in den Dingen sind, haben sie ein reales Fundament. Universale Begriffe und Termini entsprechen etwas Realem. Sie sind keine Fiktion oder ein willkürliches Konstrukt.

Eine Identifikation der *natura communis* mit dem Objekt unserer Erkenntnis steht auch im Einklang mit der Anwendung eines Modalunterschieds auf die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Existenz eines Dinges, die Wolter macht.<sup>22</sup> Wir können die *natura communis* mit der Wesenheit eines Dinges identifizieren, und die Existenz ist bloß ein Modus, in dem diese Wesenheit gegeben ist. Aber es besteht die Möglichkeit, dass sie sich in einem anderen Modus befindet: im Modus des Gedachtseins. Dieses Verständnis der Beziehung zwischen Existenz und Wesenheit hat Auswirkungen auf die Erkenntnistheorie, wie Perler betont.<sup>23</sup> Die von Perler vertretene These in diesem Kontext, dass die Existenz die Erkennbarkeit eines Dinges nicht verbessert,<sup>24</sup> unterstützt auch eine Identifikation des Erkenntnisobjektes mit der gemeinsamen Natur im Fall der abstraktiven Erkenntnis: Unabhängig davon, ob die gemeinsame Natur eines Dinges real existent oder individuell bestimmt ist, ist sie an sich erkennbar, weil wir sie unabhängig von ihrer Existenz abstraktiv erkennen.<sup>25</sup> Die Unterscheidung zwischen der Existenz und der Individualität eines Dinges ermöglicht auch die Erkenntnis und Bezeichnung von bloß möglichen, nicht mehr existierenden oder phantastischen Dingen: Die gemeinsame Natur kann als in einem Individuum gegeben

---

<sup>22</sup> Vgl. A.B. Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, S. 281 ff.

<sup>23</sup> Vgl. D. Perler, *Duns Scotus on signification*, 1993, S. 112.

<sup>24</sup> Vgl. D. Perler, *Duns Scotus on signification*, 1993, S. 112.

<sup>25</sup> Vgl. D. Perler, *Duns Scotus on signification*, 1993, S. 113.

## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

gedacht werden, unabhängig davon, ob dieses Individuum existiert, und Akzidenzen können als einem Individuum inhärierende Eigenschaften oder abstrakt konzipiert werden, und zwar unabhängig von ihrer realen Existenz.<sup>26</sup> Daher kann der Modus der Individualität von der gemeinsamen Natur nicht mit der Existenz identifiziert werden, insofern man diese als einen Modus versteht. Die Unterscheidungen, die für eine solche Erklärung notwendig wären, bedürfen einer separaten und ausführlichen Untersuchung. Die Frage ist, ob Existenz und Individualität beide als Seinsmodus konzipiert werden sollen und ob sie Modi der gemeinsamen Natur sind oder vielleicht die Existenz als Modus eines Individuums und nicht der *natura communis* als solche zu verstehen wäre. Damit hängt auch die Frage zusammen, ob die Universalität als ein Seinmodus der *natura communis* zu verstehen ist oder vielleicht vielmehr als ein Modus, dieselbe zu erkennen, da die *natura communis* in unserem Intellekt nicht wirklich existiert, nicht real ist. Sie ist nur mit *esse cognitum* oder *esse deminutum* in der Erkenntnis gegeben.

Die *natura communis* ist nicht nur das metaphysische Fundament des erkenntnistheoretischen Realismus von Scotus, sondern auch die Bedingung der Möglichkeit von wissenschaftlicher Erkenntnis der kontingenten Dinge, die im Bereich der abstraktiven Erkenntnis zu finden ist.<sup>27</sup> Der gemeinsame Charakter der Natur ist in der Potentialität, die sie impliziert, Grundlage für die wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge. Genauso wie im Fall des Seienden als das, dem es nicht widerstreitet zu sein, ist die Natur, als das, dem es nicht widerstreitet, universal oder individuell zu sein, auch Objekt

---

<sup>26</sup> Vgl. D. Perler, *Duns Scotus on signification*, 1993, S. 115-116.

<sup>27</sup> Vgl. O. Boulnois, *Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot*, in: *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1 (1992), S. 3-33, S. 11.

## 9. Kapitel

der Wissenschaften.<sup>28</sup> Was wir wissenschaftlich erkennen, ist nicht, was *de facto* ist, und daher auch kontingent ist. Vielmehr erkennen wir die Washeit der Dinge, d.h. ihre Natur, die die Möglichkeit der Existenz einschließt. Und diese gemeinsame Natur, die wir abstraktiv erkennen, besitzt bestimmte Eigenschaften und Potentialitäten, die in der Wissenschaft festgestellt und analysiert werden. Die abstraktive Erkenntnis, die ihre Entsprechung in der gemeinsamen Natur der Dinge hat, macht die Wissenschaft möglich. Wissenschaft ist möglich, insofern der Erkennende von der Individualität und der faktischen Existenz eines Dinges absieht, weil sie Erkenntnis von allgemein gültigen Prinzipien und Gesetzmäßigkeiten ist.

Gegen diese These, die das Objekt unserer abstraktiven Erkenntnis mit etwas in der Wirklichkeit, nämlich der gemeinsamen Natur, identifiziert, erhebt Pini allerdings einen Einwand: Innerhalb der scotischen Erkenntnistheorie können wir nicht sagen, dass wir wirklich erkenntnismäßigen Zugang zu der gemeinsamen Natur eines Dinges mit einem einfachen Akt der Abstraktion haben denn der Begriff der Natur eines Dinges wird viel mehr auf der Grundlage der akzidentellen sinnfälligen Eigenschaften desselben abgeleitet als direkt erkannt.<sup>29</sup> Die Erkenntnis der gemeinsamen Natur eines Dinges, die wir durch die *species intelligibilis* erreichen können, ist sehr unvollkommen. Ein Akt der abstraktiven Erkenntnis verschafft uns einen gewissen Zugang zur Wirklichkeit, aber wir erkennen sie nicht distinkt, sondern bloß auf konfuse Weise, denn wir erkennen sie nur durch die sinnfälligen Eigenschaften, die sie besitzt.

---

<sup>28</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 142-143.

<sup>29</sup> Vgl. G. Pini, *Scotus on Knowing and Naming Natural Kinds*, in: *History of Philosophy Quarterly* 26 (2009), S. 255-272, S.263.

## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

Die scotische Position bzgl. des Terminus der Erkenntnis entspricht seiner Theorie der Bezeichnung (*significatio*). Man kann nicht leugnen, dass die Problematik der Bezeichnung von allgemeinen Termini eng mit dem metaphysischen Problem der Universalien, und dadurch auch mit der Erkenntnistheorie im Allgemeinen verbunden ist.<sup>30</sup> Dies bedeutet nicht, dass Scotus aus einem solchen Parallelismus zwischen Erkenntnis und Bezeichnung heraus eine Meinung vertritt. Das Ding ist nicht das Erstbezeichnete, weil es das Ersterkannte ist. Wie Pini argumentiert, stellt Scotus einen solchen Parallelismus in Frage.<sup>31</sup> Ein solcher Parallelismus besteht vor allem nicht bzgl. des Modus von Erkenntnis und Bezeichnung.<sup>32</sup> Auch wenn die Meinung von Scotus in seinen Kommentaren der *Perihermeneias* von Aristoteles unklar ist, weil, wie Pini erwähnt, Scotus sich in diesen Texten darauf beschränkt, die unterschiedlichen Positionen darzustellen, ohne eine von ihnen zu bevorzugen,<sup>33</sup> können wir trotzdem in Bezug auf die Texte der Sentenzenkommentare von einer klaren scotischen Position in der mittelalterlichen Diskussion über die Bezeichnung von Worten feststellen. In der mittelalterlichen Diskussion über die Bezeichnung von Worten sind zwei gegensätzliche Meinungen vertreten: Die Worte bezeichnen primär und unmittelbar die realen Dinge, oder sie bezeichnen primär und unmittelbar die Begriffe im Intellekt

---

<sup>30</sup> Vgl. D. Perler, *Duns Scotus on signification*, 1993, S. 102.

<sup>31</sup> Vgl. G. Pini, *Species, Concept and Thing*, 1999, S. 52.

<sup>32</sup> Vgl. G. Pini, *Scotus on Knowing and Naming Natural Kinds*, 2009, S. 267.

<sup>33</sup> Vgl. G. Pini, *Species, Concept and Thing*, 1999, S. 22-23.

## 9. Kapitel

bzw. die *species intelligibilis* und erst sekundär und durch sie die realen Dinge.<sup>34</sup>

In der Bezeichnungstheorie von Scotus spielen vor allem zwei Stellen der Sentenzenkommentare in ihren unterschiedlichen Fassungen eine entscheidende Rolle. Es handelt sich um die *distinctiones* 22 und 27 des ersten Buches von den Sentenzen des Petri Lombardi. In diesen Texten formuliert Scotus allerdings nicht dieselbe Frage, mit der er sich im Kommentar der *Perihermeneias* auseinandersetzt. In seinem Kommentar zu der *Perihermeneias* von Aristoteles stellt Scotus ausdrücklich die Frage, ob die Nomina eine *species* im Intellekt oder etwas im Ding bezeichnen.<sup>35</sup> Im Gegensatz dazu beschäftigen sich die beiden oben genannten *distinctiones* der Sentenzenkommentare mit anderen Fragestellungen, in denen aber die Theorie der Bezeichnung eine wichtige Rolle spielt. In der *distinctio* 22 setzt sich Scotus mit der Problematik der göttlichen Namen auseinander, hauptsächlich mit der Frage, ob wir mit diesen Namen die göttliche Wesenheit bezeichnen.<sup>36</sup> Natürlich spielt in dieser Problematik die Frage nach der Bezeichnung von Allgemeinbegriffen eine wichtige Rolle, aber es sind auch andere philosophische und theologische Fragen im Spiel, wie z.B. die Möglichkeit der

---

<sup>34</sup> Vgl. G. Pini, *Species, Concept and Thing*, 1999, S. 22. Mehr über den Ursprung dieser Diskussion im 13. Jahrhundert siehe: S. Read, *Medieval Theories: Properties of Terms*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/medieval-terms/>>. [Abgerufen am 22.12.2019] und S. Meier-Oeser, *Medieval Semiotics*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/semiotics-medieval/>>. [Abgerufen am 05.08.2017].

<sup>35</sup> *In Perih.* q. 2 „Utrum nomen significet rem vel speciem in anima“; *In duos lib. Perih.* lib. 1 q. 1 „An nomen significet rem an passionem“.

<sup>36</sup> *Ord.* I d. 22 q. un. „Utrum Deus sit nominabilis a nobis aliquo nomine significante essentiam divinam in se, ut est ‚haec‘.“

## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

menschlichen Erkenntnis Gottes, oder die Einfachheit Gottes u.a. In der *distinctio* 27 beschäftigt sich Scotus mit dem Begriff des *Verbum*: was es ist, welchen Platz es im Intellekt und im Erkenntnisprozess es einnimmt, etc.<sup>37</sup>

Der alltägliche Gebrauch der Worte weist auf die Bezeichnung von realen Dingen durch diese Worte hin wie im Fall des Beispiels, das Pini nennt: mit dem Satz: „Der Mensch ist ein Tierwesen“, ist nicht eine Identifizierung der geschriebenen oder gesprochenen Wörter, noch irgendwelcher mentalen Vorstellungen oder Begriffe gemeint. Nur in Bezug auf eine extramentale Wirklichkeit sind solche Aussagen sinnvoll, weil sie nur auf diese Weise wahrheitsfähig sind.<sup>38</sup> Die These der *species intelligibilis* als primär Bezeichnetes eines Wortes ist nur mit unserem Sprachgebrauch kohärent denkbar, wenn wir die *species intelligibilis* als Zeichen eines realen Dinges konzipieren, und nicht an sich, als real existierende Entität, die wir unabhängig von dem, was sie repräsentiert denken können. In dem Fall kann man behaupten, dass das Wort die extramentale Wirklichkeit primär aber nicht direkt bezeichnet, sondern nur durch die *species intelligibilis*.<sup>39</sup> Die *species intelligibilis* stellt so kein Hindernis für die Bezeichnung bzw. die Erkenntnis der Dinge dar. Genau dies ist die These von Scotus nach Perlers Meinung:

„In seiner Diskussion der semantischen Frage, ob ein gesprochenes Wort den äußeren Gegenstand oder die intelligible Species bezeichne, vertritt Scotus die Position, dass ein Wort direkt die Species bezeichnet. Er präzisiert aber, dass ein

---

<sup>37</sup> Ord. I d. 27 q. 1-3 „Utrum verbum creatum sit actualis intellectio“; „Utrum verbum in divinis dicat proprium personae genitae“; „Utrum verbum divinum dicat respectum ad creaturam“.

<sup>38</sup> Vgl. G. Pini, *Species, Concept and Thing*, 1999, S. 34.

<sup>39</sup> Vgl. G. Pini, *Species, Concept and Thing*, 1999, S. 34.

## 9. Kapitel

Wort die Species nur bezeichnet, insofern diese als Zeichen aufgefasst wird – als Zeichen, das für den äußeren Gegenstand steht. Wird es derart aufgefasst, bezeichnet ein Wort immer auch den Gegenstand“.<sup>40</sup>

Heidegger schreibt Scotus auch diese Meinung zu,<sup>41</sup> obwohl er dies auf der Grundlage der *Grammatica speculativa* macht, die ein Werk von Thomas von Erfurt ist.<sup>42</sup> Eine solche Theorie der Bezeichnung steht, wie schon erwähnt, eindeutig im Einklang mit der Erkenntnistheorie von Scotus: Das extramentale Ding ist das Objekt unserer Erkenntnis, sie wird primär erkannt, aber zumindest im Fall der abstraktiven Erkenntnis nicht direkt, sondern durch die *species intelligibilis*, die das Ding auf eine besondere Weise im Intellekt gegenwärtig macht.

Scotus gibt nur eine deutliche Antwort auf die Frage danach, was das Wort bezeichnet, in der 27. *Distinctio* der Sentenzenkommentare, wo er aber das Problem nur kurz erwähnt. Nur an dieser Stelle sagt Scotus klar, dass das Wort das Ding und nicht die *species intelligibilis* bezeichnet.<sup>43</sup> Das Wort bezeichnet das Ding durch die *species intelligibilis*, und daher wird die *species* bezeichnet, nur insofern sie das Ding repräsentiert. Der Erkenntnistheorie von Scotus entsprechend,

---

<sup>40</sup> D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 212.

<sup>41</sup> Vgl. M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916, S. 136-137.

<sup>42</sup> Vgl. J. Zupko, Jack, *Thomas of Erfurt*, E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/erfurt/>>. [Abgerufen am 22.12.2019].

<sup>43</sup> *Ord. I d. 27 q. 1-3 n. 83* „[...] Licet magna altercatio fiat de ‚voce‘, utrum sit signum rei vel conceptus, tamen breviter concedo quod illud quod signatur per vocem proprie est res [...]“



## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

ist das Objekt als Erkanntes, was das Wort bezeichnet, nicht das Ding an sich, weil nur das Objekt mit intelligiblem Sein, insofern es in der *species intelligibilis* gegenwärtig ist, Objekt unserer Erkenntnis und von der *species* repräsentiert wird:<sup>44</sup> „Das Ding als Erkanntes zu bezeichnen, bedeutet nicht, eine das Ding repräsentierende Entität zu bezeichnen“.<sup>45</sup> Genauso wie wir in der Erkenntnis zwischen der *species intelligibilis* und dem *objectum intelligibile* unterscheiden müssen, ist eine solche Unterscheidung in Bezug auf die Bezeichnung von Worten notwendig.<sup>46</sup> Auch in Übereinstimmung mit der Erkenntnistheorie muss zwischen dem Objekt als Erkanntem und dem real existierenden Objekt unterschieden werden, um diese Theorie der Bezeichnung zu vertreten.<sup>47</sup>

Aus dieser Untersuchung der Bezeichnungstheorie von Scotus und als logische Schlussfolgerung der gesamten Analyse über die *natura communis*, das *objectum intelligibile* und die *species intelligibilis* können wir eindeutig sagen, dass das Objekt unserer Erkenntnis nun die von unserem Intellekt an sich unabhängige Wirklichkeit ist, aber nur insofern sie unserem Intellekt zugänglich ist, d.h. sofern sie objektives Sein im Intellekt hat. Sondag weist auf eine Zuschreibung der Eigenschaften von Aussagbarkeit und Indifferenz gegenüber der Existenz oder Nicht-Existenz zu der *natura communis* im Kommentar zur *Perihermeneias* von Scotus hin: Der gemeinsamen Natur kommen diese Eigenschaften nicht zu, insofern sie in den realen Individuen existiert, sondern insofern

---

<sup>44</sup> Vgl. D. Perler, *Duns Scotus on signification*, 1993, S. 109.

<sup>45</sup> D. Perler, *Duns Scotus on signification*, 1993, S. 109 „To signify the ‚thing as it is understood‘ is not to signify a mental entity representing the thing“ [Eigene Übersetzung].

<sup>46</sup> Vgl. D. Perler, *What are intentional objects?*, 2001, S. 209.

<sup>47</sup> Vgl. D. Perler, *Duns Scotus on signification*, 1993, S. 108-109 und G. Pini, *Species, Concept and Thing*, 1999, S. 40-41.

## 9. Kapitel

sie Objekt unseres Intellekts ist.<sup>48</sup> Dafür ist die Repräsentation des Dinges unter einem bestimmten Aspekt notwendig. Das Objekt unserer Erkenntnis ist aber nicht deshalb Produkt der Verstandestätigkeit: Es wird nicht als etwas Neues vom Intellekt erschaffen, denn es hat seinen Ursprung in der Wirklichkeit selbst. Das Objekt mit intelligiblem Sein ist, wie wir bereits gesehen haben, keine neue Entität, die von unserem Intellekt hervorgerufen wird, sondern die Aktualisierung einer Potenz, die grundsätzlich im Ding gegeben ist, nämlich das Vermögen seiner Erkennbarkeit. Das Ding ist prinzipiell erkennbar, aber es ist für den konkreten Intellekt unter den gegebenen Umständen nur unmittelbar erkennbar, wenn es auf eine für den Intellekt angemessene Weise präsent gemacht wird. Das Zustandekommen des Objektes mit intelligiblem Sein ist bloß eine Verschiebung des Objekts von einer Ebenen in eine andere Ebene. Dies ist, was der *Terminus technicus* „*obiectum intelligibile*“ zum Ausdruck bringt. Wenn dies nicht so wäre, wäre unsere Erkenntnis niemals Erkenntnis der Wirklichkeit und wäre daher willkürlich. Die Erkenntnis hat einen wesentlichen, konstitutiven Bezug zur Realität. Dieser Realitätsbezug ermöglicht den Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit und auch die Differenzierung von Erkenntnis und Phantasie.<sup>49</sup>

Andererseits ist das Objekt der abstraktiven Erkenntnis das Universale. Und das Universale existiert nicht als solches in der real existierenden Wirklichkeit, sondern im Intellekt, als durch die *species intelligibilis* Repräsentiertes.<sup>50</sup> Was erkannt wird ist also das Objekt mit intelligiblem Sein, das aber mit der

---

<sup>48</sup> Vgl. G. Sondag, *Universel et natura communis dans l'Ordo et dans les Questions sur le Perihermeneias (Une brève comparaison)*, in: L. Honnefelder et al. (Hrsg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, 1996, S. 385-391, S. 390-391.

<sup>49</sup> Vgl. R. Pasnau, *Cognition*, 2003, S. 288.

<sup>50</sup> Vgl. M. Chabada, *Cognitio intuitiva et abstractiva*, 2005, S. 110.

## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

Natur in einem bestimmten Modus identisch ist: die Natur im Modus der Universalität. Wenn wir dann sagen, dass wir das Objekt mit intelligiblem Sein erkennen, sagen wir, dass wir die Realität, die unabhängig von unserer Vernunft existiert bzw. existieren kann, erkennen, aber nur unter einem bestimmten Aspekt, in einer bestimmten Hinsicht, unter bestimmten Voraussetzungen.

Durch diese Antwort von Scotus auf die Frage nach dem Objekt unserer Erkenntnis werden gleichzeitig zwei Probleme gelöst: Wir erkennen die Wirklichkeit, aber unsere Erkenntnis ist trotzdem verschieden von ihr. Unsere Erkenntnis ist nicht ein bloßes Konstrukt aber sie ist auch nicht identisch mit der Wirklichkeit. Dies erklärt also einerseits die Intentionalität unserer Erkenntnis trotz der unterschiedlichen Merkmale unserer Erkenntnis und der Realität, so dass unsere Erkenntnis nicht bloß ein willkürliches Gebilde unseres Intellekts ist. Andererseits ist innerhalb einer solchen Theorie die Möglichkeit der Erkenntnis von nicht real existierenden Dingen auch gegeben, wie historische Personen, phantastische Figuren oder mögliche Ereignisse, denn wir erkennen sie nicht, insofern sie real existieren, sondern insoweit sie erkennbar sind, über eine Wesenheit, bzw. eine Natur verfügen, die unserem Intellekt erkenntnismäßig zugänglich ist und deren Hauptmerkmal die Möglichkeit zur Existenz darstellt.

Vor dem Hintergrund dieser scotischen These, die als Objekt unserer Erkenntnis das Objekt mit intelligiblem Sein sieht und dieses mit der *natura communis* im Modus der Universalität also in der *species intelligibilis* gegenwärtig identifiziert, können wir auf die Diskussion zwischen einem repräsentationalistischen und einem realistischen Verständnis der scotischen Erkenntnistheorie in der Forschung eingehen und danach konkret auf zwei unterschiedliche Konzeptionen der

## 9. Kapitel

*species intelligibilis*, die verschiedene Aspekte der Theorie von Scotus betonen.

### 2. REPRÄSENTATION ODER REPRÄSENTATIONALISMUS?

Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus bzw. Repräsentationalismus ist ohne Zweifel ein zentrales Problem der Erkenntnistheorie im Allgemeinen. Es ist die entscheidende Frage nach dem Zugang unseres Verstandes zur Realität. Perler beschreibt die repräsentationalistischen Schwierigkeiten einer Species-Theorie im Rahmen der an der Schwelle des 14. Jahrhunderts stattgefundenen Diskussionen:

„Heinrich ist nicht der einzige mittelalterliche Autor, der dieses Problem aufwirft. Auch sein Zeitgenosse Petrus Johannis Olivi und Wilhelm Crathorn, Oxfordder Autor des frühen 14. Jhs., sahen in der Species-Theorie eine skeptische Gefahr. Dabei handelt es sich genau um jene Gefahr, die in der Neuzeit Thomas Reid und andere Kritiker der Ideentheorie als das Hauptproblem des Repräsentationalismus benannten. Wer innere repräsentierende Entitäten annimmt, verliert den direkten Zugang zu den äußeren Gegenständen. Die äußeren Gegenstände sind dann nur vermittelt durch innere Stellvertreter präsent. Und die Tatsache, dass man solche Stellvertreter erfasst, garantiert nicht, dass man auch einen Zugang zu äußeren Gegenständen hat. [...] Kurz gesagt: Sobald ein Zwischenglied zwischen der erkennenden Person und dem äußeren Erkenntnisobjekt eingeführt wird, ist es zweifelhaft, (a) wie diese Person noch einen Zugang zum äußeren Objekt haben kann und (b)

## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

wie sie sicher sein kann, dass überhaupt ein äußeres Objekt vorhanden ist.“<sup>51</sup>

Eine Theorie der mentalen Repräsentation wird dann repräsentationalistisch, wenn sie reduktionistisch ist, d.h. wenn sie den Inhalt der Erkenntnis oder des Denkens auf mentale repräsentierende Entitäten reduziert.<sup>52</sup> Eine solche Theorie ersetzt die Wirklichkeit, die als Objekt der Erkenntnis intendiert wird, durch mentale Repräsentationen. Dieses Verständnis von repräsentierenden Entitäten hindert den Intellekt an seinem Zugang zur verstandesunabhängigen Realität. Dies hat zahlreiche Folgen, wie man an den vielen repräsentationalistischen erkenntnistheoretischen Ansätzen der Neuzeit und der Moderne sehen kann: Die Wahrheit kann nicht mehr als *adaequatio* von Wirklichkeit und Denken, sondern kann höchstens als interne Kohärenz oder Gewissheit gedacht werden, was sicherlich zum Subjektivismus und Relativismus führt, die aber selbstwidersprüchlich sind. Es wird an der Existenz einer außermentalen Wirklichkeit gezweifelt, bzw. sie wird im besten Fall gesetzt, wie die Ideen in der transzendentalen Philosophie von Kant.<sup>53</sup> Dies führt zur Spaltung von Theorie und Praxis: Es ist auffällig, dass Kant eine skeptische Haltung gegenüber den regulativen Ideen im Bereich der Theorie pflegt, während er sie als Bedingungen der Möglichkeit von ethischen Handlungen als notwendig in der Praxis betrachtet.<sup>54</sup> Andererseits wird eine Erklärung des Sprach- und Kommunikationsphänomen erschwert, worauf Wittgenstein hindeutet,<sup>55</sup> um nur einige der Folgen einer solchen Ansicht zu nennen.

---

<sup>51</sup> D. Perler, *Zweifel und Gewissheit*, 2006, S. 49.

<sup>52</sup> Vgl. A. Llano, *El enigma de la representación*, 1999, S. 22.

<sup>53</sup> Vgl. I. Kant, *KrVA* 644.

<sup>54</sup> Vgl. I. Kant, *KrVA* 807-808.

<sup>55</sup> Vgl. L. Wittgenstein, *PU* § 275.

## 9. Kapitel

Einige Experten betrachten die Erkenntnistheorie von Scotus als eine Form von Repräsentationalismus. Meistens wird dafür auf der Grundlage des scotischen Species-Begriffs argumentiert, den die betreffenden Experten für besonders problematisch halten. Dies stellt keine neue Kritik an der scotischen Theorie dar. Eine Ablehnung der *species intelligibilis* aufgrund einer Gefährdung des erkenntnistheoretischen Realismus ist bereits unter den Vorgängern und den Zeitgenossen von Scotus zu finden.<sup>56</sup> Die Idee einer vermittelnden Entität in der intellektuellen Erkenntnis wird nicht nur in der konkreten Ausführung kritisiert, die wir bei Johannes Duns Scotus finden, sondern auch in Bezug auf andere Gelehrte des Mittelalters.<sup>57</sup>

Ohne Zweifel stellt die Theorie der Repräsentationen – unabhängig davon, wie diese bezeichnet werden (*species*, Ideen, etc.) – in der Erkenntnis nicht nur eine Notwendigkeit (zumindest viele Autoren betrachten es so, unter anderen auch Scotus selbst, wie wir es gesehen haben), sondern auch eine Gefahr dar.<sup>58</sup> Die Gefahr besteht vor allem darin, die Realität durch die Repräsentationen zu ersetzen, bzw. sie zum Terminus der Erkenntnis zu machen, wodurch sie ihren repräsentierenden Charakter verlieren würden, und so keine Mittel zur Erkenntnis mehr wären. Damit ein Erklärungsversuch des Erkenntnisphänomens gelingt, der sich eines repräsentierenden Mittels bedient, müssen die Repräsentationen zu etwas anderem als sich selbst führen, also zur Wirklichkeit selbst, die verstandesunabhängig ist. Die Frage, die hier im Mittelpunkt steht, ist also, ob die scotische

---

<sup>56</sup> Petrus Johannes Olivi war einer seiner wichtigsten Kritiker. Vgl. Petrus Joannis Olivi, *In II Sent.* q. 74 c. (III, S.109 ff.)

<sup>57</sup> Heinrich von Gent ist ein Beispiel dafür. Vgl. Heinrich von Gent, *Quodl.* IV q. 7.

<sup>58</sup> Vgl. A. Llano, *El enigma de la representación*, 1999, S. 22.

## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

Konzeption der *species intelligibilis* eine Form der Repräsentation oder einen Repräsentationalismus darstellt.

Unter den Kritikern werden in der scotischen Erkenntnistheorie hauptsächlich zwei Aspekte als eine repräsentationalistische Gefahr betrachtet: Einerseits ist der reale Charakter der *species intelligibilis* an sich nicht unproblematisch. Dieser hängt mit einer in gewissen Weise mechanischen Darstellung des Erkenntnisprozesses zusammen, der als eine Art Produktionsprozess erscheint. Die *species intelligibilis* scheint ein Abbild des realen Objektes zu sein. Wenn die *species intelligibilis* als ein Abbild des Objektes betrachtet wird, führt die Erkenntnis derselben nicht notwendigerweise zur Erkenntnis des repräsentierten Objekts. Dadurch zeigt sich die *species intelligibilis* vielmehr als ein Schleier (in Worten von Spruit), als ein Mittel der Erkenntnis.<sup>59</sup> Eine andere Problematik ist im Zusammenhang mit dem noetisch-noematischen Parallelismus zu finden. Für manche Kritiker von Scotus suggeriert die strukturelle Identität zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit, dass wir durch die *species intelligibilis* ein Bild von der Realität, aber nicht die Realität selbst erkennen. Was wir von der Realität erkennen, ist bloß eine Annahme. Wir schließen von unserer Erkenntnis unserer mentalen Inhalte darauf, wie die Realität ist, aber dies ist bloß eine Annahme, denn wir erkennen die Wirklichkeit selbst nicht. Wir haben nur Zugang zu unseren Repräsentationen.<sup>60</sup> Diese

---

<sup>59</sup> Auf diese Problematik gehen unter anderen Spruit und Miralbell ein. Vgl. L. Spruit, *Species intelligibilis*, Bd. 1, 1994, S. 266; 628; R. Corazón González, *De la teoría a la «especulación»*. *La noción de evidencia en Duns Escoto*, in: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 20(2) (2015), S. 251-267, S. 261; I. Miralbell, *La gnoseología escotista como transformación de la aristotélica. Un análisis desde la axiomática de Polo*, in: *Anuario Filosófico* 29 (1996), S. 751-771, S. 758 ff.

<sup>60</sup> Eine solche Deutung der scotischen Lehre vertreten Inciarte und Llano. Vgl. F. Inciarte, A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Madrid, Encuentro, 2007, S. 87 ff.

## 9. Kapitel

Kritiken haben ein gewisses Fundament, allerdings werden sie dem scotischen Ansatz nicht gerecht. Welche Auszüge der Theorie von Duns Scotus eine solche repräsentationalistische Deutung veranlassen, wird jetzt detaillierter ausformuliert.

In dieser Hinsicht versteht Boulnois die Repräsentation in der scotischen Theorie als ein Abbild. Von der Theorie der Verursachung der Erkenntnis nach Scotus schließt er auf ein Verständnis der Entstehung der *species* als repräsentierendes Mittel als eine Form von Vervielfältigung, die immanenter Natur ist.<sup>61</sup> Diese Auffassung des Erkenntnisphänomens (eine immanente Vervielfältigung einer Form) impliziert, dass die Intentionalität als eine Entsprechung und nicht eine Identität zu verstehen ist, d.h. als die Entsprechung einer immanenten Form – die *species intelligibilis* – mit einem Objekt.<sup>62</sup> Der springende Punkt, der für eine Theorie der Erkenntnis als Entsprechung nach Scotus spricht, stellt die Unterscheidung zwischen dem realen Sein des Objekts in der Außenwelt und dem intentionalen Sein desselben in der Seele.<sup>63</sup> So behauptet Boulnois, dass die Repräsentation nach Scotus nicht das ist, „wodurch“ das Objekt erkannt wird, sondern das, was der Intellekt wahrnimmt. In der *species intelligibilis* aber ist das Original gegenwärtig und wird dann in ihr erkannt.<sup>64</sup>

Scotus verwendet selbst den Begriff *repraesentare*. Es ist klar, dass die *species intelligibilis* eine repräsentierende Funktion hat. Allerdings ist aufgrund dessen, was in dieser Arbeit erklärt wurde, dieses *repraesentare* niemals als ein Abbilden zu verstehen, sondern als ein Vergegenwärtigen, Vorstellen: Vor

---

<sup>61</sup> Vgl. O. Boulnois, *Être et Représentation*, 1999, S. 96.

<sup>62</sup> Vgl. O. Boulnois, *Être et Représentation*, 1999, S. 98.

<sup>63</sup> Vgl. O. Boulnois, *Être et Représentation*, 1999, S. 98.

<sup>64</sup> Vgl. O. Boulnois, *Être et Représentation*, 1999, S. 101.



## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

das erkennende Subjekt bzw. vor den Verstand stellen.<sup>65</sup> Die *species intelligibilis* stellt nicht eine Art Kopie des Objektes dar, sondern macht das Objekt selbst auf eine besondere Weise und unter einem besonderen Aspekt des Objekts selbst präsent. Was präsent gemacht wird, ist nicht ein selbst hergestelltes Bild der Wirklichkeit, die anstatt der Realität erkannt wird, sondern die Wirklichkeit selbst. Auch wenn ich der Aussage von Pini, der sagt, dass „die intelligible Species nur eine ursächliche Rolle in der Erkenntnis spielt“, nicht zustimmen kann, weil für Scotus die *species intelligibilis* eine vergegenwärtigende Funktion im Erkenntnisprozess hat, die nicht auf ihre ursächliche Rolle reduzierbar ist, stimmt dennoch die Schlussfolgerung, die Pini aus dieser These zieht:

„Keine der von Scotus analysierten Positionen verfällt in eine Form von Repräsentationalismus. In beiden Positionen erkennt der Intellekt direkt und unmittelbar die extramentalen Dinge, denn es gibt nichts, was der Intellekt erkennt, bevor er sie erkennt. Die Species ist ein Mittel, durch das der Intellekt Zugang zum Ding bekommt, aber sie ist nicht das primär Erkannte; jedoch wird die intelligible Species nicht durch denselben Erkenntnisakt erkannt, durch den das extramentale Ding erkannt wird. Statt dessen wird die intelligible

---

<sup>65</sup> Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 209-210.

## 9. Kapitel

Species durch einen darauffolgenden Erkenntnis-  
akt erkannt.“<sup>66</sup>

Die *species intelligibilis* ermöglicht dem Intellekt einen solchen abstraktiven erkenntnismäßigen Zugang zur Wirklichkeit.

Scotus selbst sagt in seinem Kommentar zur aristotelischen Metaphysik, dass das Entscheidende nicht der kausale Aspekt, sondern die Ausrichtung des Intellekts auf das Objekt.<sup>67</sup> Die Verursachung und die Aufnahme sind in diesem Leben nur deshalb notwendig, weil unser Intellekt unvollkommen ist. Die *species intelligibilis* ist eine Voraussetzung der abstraktiven Erkenntnis in diesem Leben. Deshalb sagt Scotus an dieser Stelle auch ausdrücklich, dass das Objekt das primäre Objekt des Intellekts ist. Die Ausrichtung auf das Objekt ist nicht eine Ausrichtung auf eine innere reale oder intentionale Entität, die in unserem Verstand existiert. Der Intellekt richtet sich auf das reale Objekt aus, das in der *species intelligibilis* auf intentionale Art und Weise präsent gemacht wird.

---

<sup>66</sup> G. Pini, *Species, Concept and Thing*, 1999, S. 28 „Since the intelligible species plays only a causal role in knowledge, as that by which the extramental thing is known to the intellect, neither position analyzed by Scotus falls into a form of representationalism. In both positions the intellect understands extramental things directly or immediately because there is nothing the intellect understands before understanding them. The species is a means by which the intellect can get access to the thing, but it is not what primarily understood; however, the intelligible species is not understood by the same act of knowledge by which the extramental thing is understood. Instead, the intelligible species is understood by a subsequent act of knowledge.“ [Eigene Übersetzung].

<sup>67</sup> *In Met.* VII q. 14 n. 29 „Nam potentia cognitiva non tantum habet recipere speciem obiecti, sed etiam tendere per actum suum in obiectum. Et istud secundum est essentialius potentiae, quia primum requiritur propter imperfectionem potentiae. Et obiectum principalius est obiectum quia in ipso tendit potentia, quam quia imprimit speciem“.

## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

Ohne Zweifel ist die *species intelligibilis* nach Scotus' Meinung eine reale Entität. Aufgrund des realen Charakters der *species intelligibilis* spricht Cross von einer starken Form von Hypostasierung.<sup>68</sup> Gerade diese Hypostasierung ist eben das Problem des Repräsentationalismus in der Philosophie von Scotus, konkret in Bezug auf die abstraktive Erkenntnis, da dieses Problem im Fall der intuitiven Erkenntnis nicht wirklich, oder zumindest nicht so existiert.<sup>69</sup> Zudem spielt die *species intelligibilis* eine ursächliche Rolle im Erkenntnisprozess, die real ist. Die Erklärung von der Entstehung von Erkenntnis in der Philosophie von Duns Scotus ähnelt einem mechanischen Produktionsprozess, bei dem eine neue, vorher nicht existierende reale Entität zustandekommt, die letzten Endes der Erkenntnisakt als Qualität des Intellekts ist. Allerdings übersieht eine übermäßige Betonung dieses Aspektes des realen Charakters und der ursächlichen Rolle der *species* die andere Seite der scotischen Species-Theorie: ihre repräsentierende Funktion (Repräsentation als Vergegenwärtigung verstanden), die metaphorische Hervorbringung (als Übertragung des Objektes von einer Ebene in eine andere Ebene), die parallel zur realen Verursachung läuft, und letztlich die Verbindung dieser Theorie der metaphorischen Hervorbringung zur metaphysischen Grundlage der scotischen Erkenntnistheorie in der Theorie der *natura communis*.<sup>70</sup> Dass die Erkenntnis nicht auf einen solchen produktiven Prozess reduziert werden kann, wird allein schon durch die Tatsache sichtbar, dass die Erkenntnis als solche nicht allein mit der Herstellung des Erkenntnisaktes gegeben ist. Für die Erkenntnis bedarf es der Aufnahme, und zwar, wie Honnefelder sagt, der Aufnahme des Gegenstandes, der in der

---

<sup>68</sup> Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 129.

<sup>69</sup> Vgl. R. Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 2014, S. 100.

<sup>70</sup> Vgl. G. Pini, *Two models of thinking*, 2014, S. 28-29.

## 9. Kapitel

realen, hergestellten Entität gegenwärtig ist.<sup>71</sup> Die scotische Theorie der *species intelligibilis* wird nur dann repräsentationalistisch, wenn sie von diesen Elementen seiner Theorie losgelöst wird. Der Intellekt stellt nicht ein Abbild der Wirklichkeit her, sondern eine vermittelnde Entität, die durch die Aktualisierung von einer im Ding selbst gegebenen Potentialität das Objekt selbst für einen das Universale erkennenden Intellekt zugänglich macht. Man könnte sagen, dass die Natur selbst (in einem besonderen Modus) in der *species intelligibilis* existiert oder gegeben ist. Sie ist, was erkannt wird. Die *species* beinhaltet die Natur ohne ihr individualisierendes Prinzip.<sup>72</sup>

In diesem Sinne sagt Pizzo treffend, dass die Entmaterialisierung und Entindividualisierung nicht als erste Wirkung eines Erleuchtens zu verstehen sind. Sie sind vielmehr Nebenwirkung der Erzeugung einer neuen Entität: der *species intelligibilis*.<sup>73</sup> Diese Entmaterialisierung und Entindividualisierung, die der abstraktiven Erkenntnis eigen sind, finden allerdings tatsächlich statt und sind wesentlich in einer Erklärung des Erkenntnisphänomens. Das Objekt der Erkenntnis wird nicht hergestellt, sondern ist die Natur der Dinge, die in den Dingen individualisiert existiert. Sie erhält einen anderen Modus, um vom Intellekt erkannt werden zu können, und dafür wird sie vom Modus der Individualität befreit. Daher ist Spruits Analyse unangebracht, denn diese entspricht nicht dem, was Scotus sagt: „Vielmehr als bloß sie zu enthüllen, produziert der Intellekt eigentlich die Universalien in seinem Zusammenwirken mit sinnlichen Repräsentatio-

---

<sup>71</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 38.

<sup>72</sup> Vgl. A. B. Wolter, *The realism of Scotus*, 1962, S. 735.

<sup>73</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 116-117.

## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

nen.“<sup>74</sup> Das Universale existiert *de facto* nicht in der Realität, nicht als solches. Aber dies bedeutet nicht, dass der Intellekt es herstellt im eigentlichen Sinne, denn es gibt etwas in der Wirklichkeit, das nicht bloß individuell ist, sondern gemeinsam, und es ist daher dazu in der Lage, im Intellekt als Universales gegenwärtig zu sein. Ein solcher Ausdruck – Herstellung des Universale – ist irreführend. Was die *species intelligibilis* im Grunde bewirkt, ist nur eine besondere Art der Gegenwart des Objekts, die von der realen Gegenwart desselben zu unterscheiden ist.<sup>75</sup> Und diese Unterscheidung von zwei Arten der Gegenwart gilt auch, um die *species intelligibilis* selbst vom Objekt zu unterscheiden, wie Kobusch ausführt.<sup>76</sup>

Aus diesem Grund ist es nicht korrekt von der *species intelligibilis* als einem Schleier zu sprechen, der uns einen Zugang zur Wirklichkeit verwehrt. Spruit vertritt genau diese These der *species* als Schleier:

„Duns ist nicht der Meinung, dass die *species* das Ersterkannte ist, aber er scheint die Ansicht zu teilen, dass die *Species* ein Schleier zwischen der Seele und der Welt ist. Er denkt, dass Wahrnehmung und Erkenntnis auf der Grundlage von *Species* komplexe Vorgänge sind, da sie ein dem Verstand gegenwärtiges mittleres Prinzip voraussetzen. Und tatsächlich, wenn diese Gegenwart vor der tatsächlichen Wahrnehmung von den Erkenntnisobjekten stattfindet, impliziert die Erkenntnis unvermeidlich eine gewisse Ableitung aus der unmittelbaren Repräsentation

---

<sup>74</sup> L. Spruit, *Species intelligibilis*, Bd. 1, 1994, S. 262 „Rather than merely unveiling them, the intellect actually produces universals in its interactions with sensory representations.“ [Eigene Übersetzung].

<sup>75</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 39.

<sup>76</sup> Vgl. T. Kobusch, *Sein und Sprache*, 1987, S. 111-112.

## 9. Kapitel

oder den Entitäten, und so mangelt es *de facto* an jeglichem (direkten) Kontakt mit der Welt.“<sup>77</sup>

Entgegen Spruits Meinung bedeutet die Priorität der *species intelligibilis* bzgl. des Erkenntnisaktes nicht unbedingt, dass es eine Ableitung geben muss. Die These von Scotus impliziert nichtmal notwendiger Weise ein zeitliches Vorausgehen. Was Scotus mit dieser Priorität der *species* deutlich machen will, ist, dass die Erkenntnis der Gegenwart des Objektes bedarf. Die Gegenwart des Objektes ist notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen eines Aktes der Erkenntnis, und daher ist die *species* vor dem Erkenntnisakt notwendig, weil sie das Objekt vergegenwärtigt. Scotus selbst lehnt ausdrücklich ein Verständnis der *species intelligibilis* als Mittel der Erkenntnis ab, in dem man sie als eine Entität auffassen würde, von dem man auf etwas anderes schließt.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> L. Spruit, *Species intelligibilis*, Bd. 1, 1994, S. 266 „Duns does not hold that the species is the first known, but he seems to share the view that the species is a veil between the soul and the world. He thinks that perception and knowledge based on species are complex procedures, since they presuppose the occurrence of an intermediary principle present to the mind. And indeed, if this presence is prior to the effective apprehension of cognitive objects, cognition inevitably involves some inference from intermediary representation or entities, and lacks *de facto* all (direct) contact with the world“ [Eigene Übersetzung].

<sup>78</sup> *Quodl.* 14 n. 26 „Ad ista aliquid esse medium cognoscendi, vel in cognoscendo potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod sit medium cognitum, sic quod per ipsum cognitum cognoscatur aliud: sicut cognoscitur conclusio per principium. Alio modo, quod non sit medium cognitum, sed ratio cognoscendi solum: sicut species sensibilis in sensu est ratio sentiendi [...]

Secundo modo bene potest aliquid esse medium cognoscendi aliud, licet cognoscibilitas sua propria deficiat a cognoscibilitate illius, dum tamen sit naturam ducere in illud, ut cognoscibile [...] Medium autem cognoscendi, secundo modo respectu istius medii ut cogniti, est aliquod proprium formale repraesentativum ipsius animae [...]

## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

Viele Scotus-Experten finden eine solche Deutung der scotischen Species-Theorie unangemessen. Perler kritisiert diese Position Spruits scharf. Er nennt drei Gründe, warum die *species intelligibilis* kein Schleier zwischen dem Verstand und der Welt ist, die in dieser Arbeit bereits angesprochen wurden: 1. Mit dem Begriff *repraesentare* ist keine starke Form der Repräsentation gemeint. 2. Die reale Veränderung, die bei der Entstehung der *species intelligibilis* stattfindet, wird von einer intentionalen Veränderung begleitet, die für die Erklärung des Erkenntnisphänomens notwendig ist. 3. Die semantische Theorie von Scotus: Das Wort bezeichnet die *species* primär und direkt, aber nur insofern diese als Zeichen aufgefasst wird.<sup>79</sup> Bezüglich des dritten Punktes steht fest, dass das Entscheidende nicht ist, ob die *species intelligibilis* selbst wahrgenommen wird, sondern wie sie wahrgenommen wird.<sup>80</sup> Wenn die *species* als ein Zeichen wahrgenommen wird, hindert sie den Intellekt nicht daran, das Objekt selbst zu erkennen, weil er nicht an der *species* selbst stehen bleibt.<sup>81</sup> Andererseits, sagt Perler in einem Artikel, ist ein solches Verständnis verfehlt, weil hinter der *species intelligibilis* sich nichts verbirgt. Im Gegensatz dazu ermöglicht die *species* einen Zugang zum universalen Aspekt eines Dinges.<sup>82</sup>

Trotz der treffenden Argumentation von Perler gegen Spruit liegt meiner Meinung nach der Schlüssel für eine nicht repräsentationalistische Deutung der scotischen Species-Theorie im Begriff der Natur und ihrer Identifikation mit dem intelligiblen Objekt, wie Pini auch erläutert:

---

<sup>79</sup> Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 209-212.

<sup>80</sup> Vgl. D. Perler, *Zweifel und Gewissheit*, 2006, S. 50.

<sup>81</sup> Vgl. G. Pini, *Species, Concept and Thing*, 1999, S. 32.

<sup>82</sup> Vgl. D. Perler, *Things in the mind*, 1996, S. 241-242.

## 9. Kapitel

„Der Kern von der von Scotus berichteten Position ist der Unterschied zwischen dem Begriff des Intellekts – die Wesenheit oder das Ding, insofern sie bzw. es erkannt wird – und zwei andere Notionen: auf der einen Seite die intelligible Species, die das ist, aufgrund dessen das Ding erkannt wird, und auf der anderen Seite das extramentale Ding, insofern es unabhängig von unserer Erkenntnis existiert.“<sup>83</sup>

Der Begriff der gemeinsamen Natur spielt eine zentrale Rolle in der Erklärung der Intentionalität nach Scotus, weil das Objekt unserer Erkenntnis die Natur der Dinge ist, betrachtet, insofern sie *esse intelligibile* hat. Es ist das Ding selbst, aber auf eine besondere Weise dem Intellekt gegenwärtig. Dies geschieht durch die *species intelligibilis*. Perler sagt dies auch ganz ausdrücklich:

„Die Position von Scotus wird Repräsentation im strengen Sinne nur, wenn man die These aufgibt, dass das materielle Ding selbst eine gemeinsame Natur hat, diese ist für das universale Aspekt des Dinges verantwortlich. Sobald man behauptet, dass ein solcher universaler Aspekt ein universaler Begriff mit einem besonderen ontologischen Status ist, führt man eine ‚dritte Entität‘ zwischen dem materiellen Ding und dem erkennenden Intellekt ein [...] Nur eine solche Position, die nicht Scotus’ Position ist und die Ockham selbst in seiner späten

---

<sup>83</sup> G. Pini, *Species, Concept and Thing*, 1999, S. 46 „The kernel of the position reported by Scotus is the difference between the concept of the intellect – the essence or thing insofar as it is understood – and two other notions: on the one hand, the intelligible species, which is that by virtue of which a thing is understood and, on the other hand, the extramental thing insofar as it exists independently of our understanding“ [Eigene Übersetzung].



## Das Problem der Intentionalität des Erkennens

Theorie aufgab, ist eine stark repräsentationalistische Theorie, die ‚dritte Entitäten‘ als unmittelbare Objekte des Intellekts stellt.“<sup>84</sup>

Boulnois spricht in diesem Sinne von einer “formellen Identität”.<sup>85</sup> Deshalb bedarf es im Gegenteil zu dem, was Boulnois vertritt nicht eine Erkenntnis des repräsentierenden Mittels, das eben nur ein Mittel der Erkenntnis ist. Was erkannt wird, ist die von der *species* repräsentierte, als vergegenwärtigte Form, die mit der in den realen Dingen existierenden Form identisch ist. Aufgrund dieser formellen Identität in der Erkenntnis zwischen dem realen Objekt und dem Objekt mit intentionalen Sein ist die Erkenntnis keine Entsprechung zweier Formen (die reale und die intentionale), sondern ihre Identität. Aus diesem Grund ist das Objekt unserer Erkenntnis nicht die *species intelligibilis*, sondern die gemeinsame Natur.

Die Species-Theorie von Scotus stellt daher keine Form von Repräsentationalismus dar. Die *species intelligibilis* ist keine Entität, die zwischen unserem Intellekt und der Wirklichkeit steht und den Intellekt an einem direkten Kontakt zum Objekt hindert, sondern vielmehr das Mittel, das einen solchen Zugang zur Realität überhaupt ermöglicht.

Auf der Grundlage des Begriffes von der gemeinsamen Natur kann man in der Erkenntnis vielmehr von einer Identität als

---

<sup>84</sup> D. Perler, *Things in the mind*, 1996, S. 252-253 „Scotus’s position becomes representations in the strong sense only if one abandons the thesis that the material thing itself has a common nature, responsible for the thing’s universal aspect. As soon as one claims that such a universal aspect is a universal concept with a peculiar ontological status, one does indeed introduce a ‘third entity’ between the material thing and the cognizing intellect [...] Only such a position, which is not Scotus’s position and which Ockham himself gave up in his later theory, is a strong representationalism theory that posits ‘third entities’ as the immediate objects of the intellect.“ [Eigene Übersetzung].

<sup>85</sup> Vgl. O. Boulnois, *Être et Représentation*, 1999, S. 99.

## 9. Kapitel

von einer Entsprechung reden, entgegen dem, was Boulnois sagt.<sup>86</sup> Gerade diese Identität zwischen der Natur mit objektiven Sein in der Seele und der Natur als in den realen Dingen individuell existierend ist, was die Intentionalität der Erkenntnis garantiert, d.h. dass die Vermittlung der *species intelligibilis* eine Repräsentation und kein repräsentationalistischer Vorgang ist, und deshalb, dass die Erkenntnis Erkenntnis der Wirklichkeit und nicht eine immanente Bezugnahme auf innerseelischen Abbilder darstellt.

---

<sup>86</sup> Vgl. O. Boulnois, *Être et Représentation*, 1999, S. 98.





# Schlussbetrachtung

## 1. DIE EXPLIKATIVE KRAFT DES BEGRIFFS DER *SPECIES INTELLIGIBILIS*

Ohne Zweifel können wir sagen, dass die *species intelligibilis* eine sehr wichtige Rolle in der Erklärung der abstraktiven Erkenntnis nach Scotus spielt. Die *species intelligibilis* ist notwendige Voraussetzung für die abstraktive Erkenntnis, denn sie ermöglicht den erkenntnismäßigen Zugang des Intellekts zur Wirklichkeit, wenn das Objekt nicht in seiner realen Existenz, in seiner Individualität erreicht wird sondern durch allgemeine Begriffe. Scotus stellt klar, wofür wir der *species intelligibilis* bedürfen: Sie ist die notwendige Entität, um zwischen dem Intellekt und der Wirklichkeit zu vermitteln und so das Objekt im Intellekt gegenwärtig zu machen. Die intelligible Species bietet eine Antwort auf eine der entscheidenden Fragen der Erkenntnistheorie, nämlich: Wie ist es möglich, dass der Intellekt durch universale, abstrakte Begriffe die Wirklichkeit erkennt, die aus Individuen besteht?

Allerdings ist diese vermittelnde Funktion der *species intelligibilis* ohne ihren repräsentierenden Charakter nicht verständlich. Der repräsentierende Charakter bildet nur im Zusammenhang mit dem intelligiblen Objekt und der gemeinsamen Natur eine nicht repräsentationalistische Erklärung der Erkenntnis, denn der Begriff der gemeinsamen Natur begründet den noetisch-noematischen Parallelismus, und dieser bildet das Fundament seines erkenntnistheoretischen Realismus. Die vermittelnde Funktion der *species* ist daher nicht in Form eines Abbildens der Wirklichkeit zu verstehen. Die Species-Theorie von Scotus ist letzten Endes eine Antwort auf die Frage nach der Intentionalität der Erkenntnis, wenn die *species intelligibilis* in ihrer repräsentierenden Funktion betrachtet wird. Dies bedeutet nicht, dass ihr ontologischer Status abseits der Betrachtung gelassen werden muss, aber dieser Aspekt der scotischen Species-Theorie darf auch nicht übermäßig betont werden, denn die *species* kann nicht auf die Wirklichkeit einer Qualität des Intellekts reduziert werden. Der reale Charakter der *species* ist nur dadurch gerechtfertigt, dass die Erkenntnis eine

## Schlussbetrachtung

Form von Veränderung im Erkennenden ist. Diese Veränderung wäre nicht real, wenn keine akzidentelle reale Form in irgendeiner Weise entstehen würde.<sup>1</sup> Daher versteht Scotus die *species intelligibilis* als eine reale Entität. Dies wird in der Argumentation über die reale Tätigkeit des Intellekts, die eines realen Terminus bedarf, deutlich.<sup>2</sup> Andererseits ist der reale Charakter der *species* auch die Bedingung dafür, dass das Objekt auf irgendeine Weise am Erkenntnisprozess aktiv beteiligt ist, dieser ermöglicht also ihre ursächliche Rolle.<sup>3</sup> Aufgrund des realen Charakters nicht nur der *species intelligibilis* sondern auch der *intellectio* selbst spricht de Muralt, nicht ganz unbegründet, von einer Reifizierung der Erkenntnis bei Scotus.<sup>4</sup>

Trotz dieser gewissen Reifizierung der Erkenntnis bei Scotus ist seine Species-Theorie keine Form von Repräsentationalismus, denn die repräsentierende Funktion der *species intelligibilis* ist ihr wesentlich. Repräsentation (*repraesentare*) in der scotischen Sprache bedeutet eine Form der intentionalen Vergegenwärtigung, im Fall der *species intelligibilis* eines Universalen, die aufgrund des gemeinsamen Charakters der Natur möglich ist. Perler deutet darauf hin, dass eine solche Reifizierung das Objekt mit intelligiblem Sein

---

<sup>1</sup> Vgl. G. Pizzo, *Intellectus und memoria*, 1998, S. 39.

<sup>2</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 4 n. 103 „[...] Omnis actionis realis oportet aliquid dare terminum realem [...]“

<sup>3</sup> *Quodl.* 15 n. 9 „Item secundo probatur, quod nec totalis activitas conveniat intellectui: quia actus videtur propria similitudo obiecti. Videtur etiam sortiri speciem ab obiecto, licet non sicut a principio formali intrinseco: tamen sicut a per se principio extrinseco. Videtur etiam essentialiter dependere ab obiecto, propter quod refertur ad ipsum in tertio modo relativorum: hoc autem non videretur verum, si obiectum esset tantum causa per accidens: vel causa, sine qua non.“

<sup>4</sup> Vgl. A. de Muralt. *L' enjeu de la philosophie médiévale. Étude thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, Brill, 1993, S. 85-86.

## Schlussbetrachtung

nicht betrifft, weil es sich um eine epistemische Realität handelt.<sup>5</sup> Dies ist sicherlich entscheidend. Auf diese Weise ist das Universale kein Konstrukt des Intellekts, auch wenn die *species intelligibilis* selbst eine vom Intellekt verursachte neue Entität darstellt. Der Intellekt erkennt daher nicht die *species*, sondern durch sie das vom Intellekt unabhängige Reale. Die Erkenntnis kann nach Scotus keinesfalls auf die Herstellung und Aufnahme einer solchen realen Entität reduziert werden trotz der Notwendigkeit einer realen Ebene im Erkenntnisprozess.

In den unterschiedlichen Texten von Scotus wird eine einheitliche Theorie der *species intelligibilis* vertreten. Die Thesen, die Scotus' Theorie der *species intelligibilis* wesentlich kennzeichnen, durchziehen sein gesamtes Werk in allen die Erkenntnistheorie betreffenden *Quaestiones*: der reale Charakter der *species intelligibilis*, die als Qualität des Intellekts bezeichnet wird; die Argumentation für die Notwendigkeit einer der intellektuellen Erkenntnis eigenen repräsentierenden Form; die Theorie der Teilursächlichkeit im Erkenntnisprozess, der als ein Produktionsprozess geschildert wird, durch den sowohl die *species* als auch die *intellectio* als reale Entitäten entstehen; die Idee einer intentionalen den realen Prozess begleitenden Hervorbringung, die in der Übertragung des Objekts von einer Ordnung in eine andere Ordnung der Repräsentation verstanden wird; die Unterscheidung von *species intelligibilis* und *obiectum intelligibile*, genauso wie seine Theorie der *natura communis*, die im Modus der Universalität in der *species* gegenwärtig gemacht wird. Man kann aufgrund dieser Einheitlichkeit in der Theorie von Scotus keine wesentliche Entwicklung in derselben

---

<sup>5</sup> Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 228-229.

## Schlussbetrachtung

beobachten.<sup>6</sup> Die Lehre der *species intelligibilis* in den Sentenzenkommentaren von Scotus – inklusive der *Reportatio* in der hier berücksichtigten Fassung – steht in Einklang mit

---

<sup>6</sup> Die Abwesenheit einer wesentlichen Entwicklung in der Theorie von Scotus betrifft konkret seine Theorie der Erkenntnis und ins Besondere seine Theorie der *species intelligibilis*. Möglicher Weise finden sich gravierende Unterschiede an anderen Aspekten seiner philosophischen oder theologischen Theorie, die eine Entwicklung von den frühen zu den späten Werken vermuten lassen. Allerdings ergibt die Analyse der Erkenntnistheorie von Scotus in dieser Arbeit eine organische Einheit durch all seine Werke hindurch. Einige aktuelle Forscher haben die These vertreten, dass es substantielle Differenzen zwischen der von Scotus vertretenen Lehre in seinen frühen und seinen späten Werken gibt: S. Dumont, *Did Scotus Changed his Mind on the Will?*, 2000; M.B. Ingham, *Did Scotus Modified his Position on the Relationship of Intellect and Will?*, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 69/1 (2002), S. 88-116; P. Minges, *Johannes Duns Scotus*, in: C. Herbermann et al. (Hrsg.), *The Catholic Encyclopedia. An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, New York, The Encyclopedia Press, Inc., 1913, Bd. 5, S. 194-199, S. 195. Bzgl. der Erkenntnis steht in Diskussion eine mögliche Entwicklung in seiner Lehre der intuitiven Erkenntnis, die in dieser Arbeit nicht ausführlich behandelt wurde, weil für den Gegenstand dieser Untersuchung vielmehr die abstraktive Erkenntnis im Mittelpunkt stand, Vgl. M.B. Ingham, M. Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, 2004, S. 162-172. Darüberhinaus vertreten Cross und King, dass Scotus den Begriff des *esse deminutum* in seinen *Reportationes* nicht mehr verwendet hat, und dass es deshalb eine wesentliche Entwicklung in seiner Theorie der Erkenntnis gibt, Vgl. R. Cross, *Duns Scotus on the Semantic Content of Cognitive Acts and Species*, in: *Quaestio* 10 (2010), S. 135-154, S. 140; P. King, *Duns Scotus on Mental Content*, 2004, S. 81 ff. Allerdings hat Smith belegt, dass Scotus in seinen *Reportationes* den Begriff weiterhin gebraucht hat, und dies mit derselben Bedeutung, mit der er den Begriff in anderen seiner Werke benutzt hat, Vgl. G. Smith, *Esse consecutive cognitum: A Fourteenth-Century Theory of Divine Ideas*, in: R. Hofmeister Pich, A. Speer (Hrsg.), *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought. A Tribute to Kent Emery Jr.*, Leiden/Boston, Brill, 2018, S. 477-527, S. 486 ff.



## Schlussbetrachtung

seiner Lehre in den Aristoteleskommentaren und den *Quaestiones Quodlibetales*.

Dies bedeutet allerdings nicht, dass es keine Spannungen zwischen den Werken von Scotus gibt. Die Datierung von vielen Werken von Scotus ist sehr schwierig, allerdings haben die Experten tatsächlich einige Vermutungen, die genau in diesen Unterschieden Anhaltspunkte finden. Allerdings handelt es sich meistens nur um kleine Details, die keine wesentliche Veränderung der scotischen Theorie implizieren. Einige Ausnahmen seien hier erwähnt. Diese bedürfen sicherlich einer eingehenden Untersuchung und können evtl. zur Aufklärung der Verfassungsdaten oder der Beziehung zwischen unterschiedlichen Texten beitragen. Eine Antwort auf die aufgeworfenen Fragen wird nur im Rahmen einer tiefgehenden kritischen Editionsarbeit mancher Texte möglich sein, diese ist dennoch dadurch nicht unbedingt gesichert.

Eine erste, zumindest interessante Tatsache ist eine gewisse Verbindung oder Ähnlichkeit zwischen den *Quaestiones super II et III de Anima* und der *Reportatio* IA, wie sie in der Edition von Wolter/Bychkov vorhanden ist. In Bezug auf die Lehre zu der *species intelligibilis* finden wir eine konkrete Stelle, bei der diese Ähnlichkeit besonders deutlich zutage tritt. Es handelt sich um die Frage nach dem Verbleib der *species intelligibilis* im Intellekt nach dem Zustandekommen des Erkenntnisaktes. In *Reportatio* IA d. 3 q. 5 fragt Scotus, „ob das Gedächtnis die *species* aufbewahrt, wenn der Erkenntnisakt aufgehört hat“.<sup>7</sup> Ähnlich wird in der *Quaestio* 14 von den *Quaestiones super II et III de Anima* die Frage gestellt, „ob die *species* im Intellekt verbleibt, nachdem der Erkenntnisakt aufgehört hat.“<sup>8</sup> Diese

---

<sup>7</sup> *Rep.* IA d. 3 q. 5 „Utrum memoria intellectiva sit conservativa speciei cessante actu intelligendi“.

<sup>8</sup> *Super II et III de anima* q. 14 „Utrum species maneant in intellectu, cessante actu intelligendi“.

## Schlussbetrachtung

Frage wird in keinem anderen Text explizit formuliert oder separat behandelt, weder in der *Lectura* noch in der *Ordinatio*. Scotus scheint dies in den anderen Stellen seines Werkes als selbstverständlich anzunehmen, was auch gelegentlich erwähnt wird.<sup>9</sup> In anderen Texten ist diese Frage jedoch nicht Gegenstand der Untersuchung.<sup>10</sup> Die These von Scotus, der vertritt, dass die *species intelligibilis* dem Erkenntnisakt vorausgeht, führt zur Annahme, dass diese auch nach dem Erkenntnisakt im Intellekt verbleibt, weil sie unabhängig vom Erkenntnisakt existieren kann, aber an anderen Stellen wird das nicht explizit thematisiert und es wird auch nicht für oder gegen eine solche Vorstellung argumentiert.

Eine andere Ähnlichkeit zwischen den *Quaestiones super II et III der Anima* und der *Reportatio IA* hebt auch der vielleicht auffälligste Unterschied innerhalb der scotischen Werke hervor: die Auseinandersetzung mit der Idee einer notwendigen Rückkehr auf die Vorstellungsbilder im Erkenntnisprozess. Diese These wird kaum oder nur sehr selten im Gesamtwerk von Scotus behandelt, und wenn sie angesprochen wird, wird sie schnell wieder abgelehnt mit dem Argument, dass die Gegenwart des Objekts in der intelligiblen Species für die Verursachung eines Erkenntnisaktes genügt,

---

<sup>9</sup> *Ord.* IV d. 45 q. 1 n. 14 „Ex his suppositis habemus istam conclusionem, quod ‚in intellectu secundum se manet species intelligibilis post actum intelligendi“

<sup>10</sup> Der Text der *Ord.* IV d. 45 q. 1 beschäftigt sich mit der Frage nach der Möglichkeit des Denkens von der getrennten Seele an früher erkannte Gegenstände: *Ord.* I d. 45 q. 1 n. 2, „Utrum anima separata posit intelligere quiditates sibi ante separationem habitualiter notas“. Natürlich impliziert diese Frage auch die Frage danach, ob prinzipiell die *species intelligibiles* im Intellekt verbleiben, oder nicht.

## Schlussbetrachtung

was jede *conversio ad phantasmata* überflüssig macht.<sup>11</sup> Die einzige Form, in der nach Scotus in den meisten seiner Schriften eine solche *conversio* verstanden werden soll, ist die notwendige Verbindung zwischen den seelischen Vermögen.<sup>12</sup> In den Texten finden wir nur zwei Stellen, an denen sich Scotus mit dieser Frage ausführlicher beschäftigt, und sie sind in den *Quaestiones super II et III de Anima* und der *Reportatio* IA zu finden, was wieder eine engere Verbindung zwischen diesen beiden Texten sehen lässt. In derselben *Quaestio* von der *Reportatio*, in der Scotus die Frage nach dem Verbleib der *species* im Intellekt behandelt, setzt er sich mit dieser Problematik auseinander, der eine gesamte *Quaestio* im Kommentar zu *de Anima* gewidmet ist.<sup>13</sup> Inhaltliche Abweichungen in der von Scotus in der *Reportatio* vertretenen Position gibt es nicht wirklich, da das dort dargelegte scotische Verständnis der *conversio* in anderen Texten eine kurze Erwähnung findet. Aber dass die Vertretung einer solchen *conversio* in Scotus' Theorie einen gewissen Kompromiss darstellt, kann nicht geleugnet werden. Die Notwendigkeit

---

<sup>11</sup> *Lect.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 57 „[...] phantasmata sunt necessaria quantum ad primam cognitionem, quae causatur a phantasmate et intellectu agente cum intellectu possibili. Sed tamen quantum ad abstractiones et resolutiones componendo, non sunt phantasmata necessaria [...]“; *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 n. 392 „Quod additur de Philosopho quod ‚speculamur ‚quod quid est‘ in phantasmatibus‘, etc. –, pro omnibus talibus auctoritatibus dico quod talis est conexio istarum potentiarum phantasiae et intellectus pro statu isto, quod nihil intelligimus in univiersali nisi cuius singulare phantasmamus, nec est alia conversio ad phantasmata nisi quod intelligens universale imaginatur eius singulare: nec intellectus videt ‚quod quid est‘ in phantasmatibus sicut in ratione videndi, sed intelligens ‚quod quid est‘ relucens in specie intelligibili ut relucens in specie intelligibili, videt illud in suo singulari, viso per virtutem phantasticam in phantasmate.“

<sup>12</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 1979, S. 178-179.

<sup>13</sup> *Super II et III de anima* q. 18 „Utrum intellectus noster possit intelligere sine phantasmate“.

## Schlussbetrachtung

einer solchen Rückkehr auf die Vorstellungsbilder ist auf die Erkenntnis in diesem Leben beschränkt.

Diese Ähnlichkeiten zwischen diesen beiden Werken von Scotus werfen die Frage nach der Art von Verbindung zwischen ihnen auf: Wurden sie zu demselben Zeitpunkt verfasst? Wenn dies so wäre, ist der Kommentar über *De anima* von Aristoteles später zu datieren, als bis jetzt gedacht. Es sind allerdings auch andere Formen der Verbindung denkbar, wie z.B. die Verwendung von einem der Texte als Grundlage für die Verfassung des anderen. Vielleicht wirft die bald erscheinende kritische Edition dieses Textes Licht auf diese Problematik. Zu der konkreten Passage in der *Reportatio* ist es fragwürdig, wie ernst diese Erklärung und die ausführliche Argumentation von Scotus zu nehmen sind. Eine kritische Edition des Textes kann etwas mehr über den Ursprung desselben, den Kontext, in dem er verfasst wurde, und die möglichen Ergänzungen durch andere ermitteln. Im Fall der *Reportatio* besteht ganz besonders die Möglichkeit, dass Schüler von Scotus sie verändert haben mögen. Ohne den Ursprung dieser Passage ist eine Beurteilung der dort vertretenen These nicht möglich.

Auffällig ist in Bezug auf die *Reportationes Parisienses* darüber hinaus, wie sie in der Edition von Wadding/Vivés zu Verfügung stehen, dass im zweiten Buch derselben keine Abhandlung über das Individuationsprinzip in der dritten *Distinctio* vorhanden ist. An der Stelle sind nur die *Quaestiones* über die Erkenntnis der Engel zu finden, und zwar in einer viel komprimierteren Form als in den anderen Kommentaren zu den Sentenzen. Inwiefern dieser Unterschied ernst genommen werden sollte, oder für eine Deutung der scotischen Lehre von Bedeutung wäre, ist ohne eine Untersuchung des handschriftlichen Materials unmöglich. Die bisher kritisch edierten Texte haben erwiesen, dass die Edition von Wadding/Vivés zahlreiche Fehler aufweist. Es fehlen

## Schlussbetrachtung

große Abschnitte der Texte,<sup>14</sup> dafür sind viele nicht authentische Texte vorhanden, etc.

Eine andere und vielleicht besonders wichtige Ausnahme zur Einheitlichkeit der scotischen Lehre in allen seinen Werken stellen die *Collationes* dar. Die gedruckte Version dieses Textes in der Wadding-Edition bildet eine außerordentliche Herausforderung für die Scotus-Forschung, zumindest was die wenigen *Collationes* betrifft, die der Erkenntnistheorie gewidmet sind. Die gedruckte Version stimmt zumindest im allgemeinen mit dem Pariser Inkunabel von 1513 überein, in der der Text zusammen mit den *Quaestiones Quodlibetales* überliefert ist. Ein Beispiel für die Schwierigkeiten, vor die uns dieser Text stellt, sind die *Collationes* 7 und 8.<sup>15</sup> In *Collatio* 7 wird eine außergewöhnliche Frage gestellt, nämlich ob der tätige oder der mögliche Intellekt Ursache des Erkenntnisaktes ist.<sup>16</sup> In den Texten der Sentenzenkommentare zeigt Scotus wenig Interesse für diese spezifische Frage, er konzentriert seine Aufmerksamkeit darauf, zu beweisen, dass der Intellekt überhaupt eine aktive Rolle im Erkenntnisprozess spielt, und zu bestimmen, auf welche Art der Intellekt an diesem Prozess ursächlich beteiligt ist. Die Frage selbst scheint daher problematisch. Aber der restliche Text stellt ein noch viel größeres Problem dar: Scotus vertritt an der Stelle keine eindeutige Position. Die Argumentation läuft abwechselnd für und gegen eine aktive Wirkung des möglichen Intellekts und schließt, ohne eine Antwort anzubieten. In der Argumentation

---

<sup>14</sup> Die Entdeckung der *Lectura* durch die *Commissio scotistica* ist ein beispielhafter Fall in dieser Hinsicht. In der Wadding-Edition ist ein einziger Kommentar zu den Sentenzen außer der *Reportatio* in die Sammlung aufgenommen.

<sup>15</sup> Diese beiden *Quaestiones* gehören wahrscheinlich zu den *Collationes Parisienses*, die noch nicht kritisch ediert wurden.

<sup>16</sup> *Coll.* q. 7 „Utrum intellectus possibilis sit activus in causando actum intellectus“

## Schlussbetrachtung

findet man sowohl klassisch scotische Aussagen, Prinzipien und These, als auch eindeutig von ihm verworfene Ideen, die aber an der Stelle nicht oder zumindest nicht unmissverständlich und endgültig abgelehnt werden. Einige Beispiele können hier genannt werden: In diesem Text vertritt Scotus die Theorie der Teilursächlichkeit in der Erkenntnis, wie in allen anderen auch.<sup>17</sup> Genauso kommt die scotische Erklärung von der besonderen Form der Existenz des Objekts in der *species* bzw. im Intellekt vor.<sup>18</sup> Andererseits werden Thesen vertreten wie die Idee, dass der tätige Intellekt im möglichen Intellekt nichts verursacht.<sup>19</sup> Im Text scheint Scotus mehrfach, den tätigen Intellekt für überflüssig zu halten. Diese Aussagen sind nicht mit der Theorie von Scotus vereinbar, wie wir sie von anderen seiner Texte kennen.

Eine ähnliche Problematik weist die *Collatio* 8 auf. In diesem Text geht Scotus auf die Frage ein, ob das Objekt eine wirkursächliche Rolle im Entstehungsprozess des Erkenntnisaktes spielt. In den Sentenzenkommentaren, aber auch in den

---

<sup>17</sup> *Coll.* q. 7 n. 8 „Praeterea, quod dicitur, quod intellectus, licet sit activus, non tamen est tota causa actus, sed species, inquantum tenet vicem obiecti, ita quod intellectus cum obiecto relucente in specie est totalis causa actus.“

<sup>18</sup> *Coll.* q. 7 n. 10 „Praeterea, obiectum non habet esse in specie, nisi esse cognitum in intellectu: hoc esse, aut est esse abstractum a singularibus, nihil autem secundum tale esse est principium activum realis operationis, quia omne tale activum est singulare; igitur obiectum secundum esse quod habet in specie, non videtur quod possit esse principium realis operationis.“

<sup>19</sup> *Coll.* q. 7 n. 4 „Praeterea, si intellectus agens dicatur activus respectu actus intelligendi, hoc non est, nisi quia movet intellectum possibilem ad intelligendum; sed hoc videtur falsum, quia tunc per istam motionem intellectus agens aliquid causaret in intellectu possibili: aut igitur actum intelligendi, aut speciem; non actum, quia prius intellectus possibilis movetur ab agente secundum dictam responsionem, quam actus intelligendi elicitur; et non speciem, quia post impressionem et abstractionem speciei a phantasmate, intellectus agens ponitur secundum istos movere possibilem ad intelligendum; ergo etc.“

## Schlussbetrachtung

Aristoteleskommentaren und den *Quaestiones Quodlibetales* ist die Antwort auf diese Frage ziemlich klar. Allerdings ist die Antwort in diesem Text der *Collationes* nicht eindeutig. In diesem Fall erweist sich die Problematik einer Abweichung der im Normalfall vertretenen These als eindringlicher. Im Unterschied zur *Quaestio* 7 ist diese Problematik an zahlreichen anderen Stellen seines Werkes Gegenstand der Untersuchung, auch wenn die Frage nicht so formuliert wird. In den *Collationes* wird das Problem anfänglich von einer anderen Perspektive angegangen. Die Frage lautet nicht, ob der Intellekt alleinige Ursache der Erkenntnis ist, sondern ob das Objekt Ursache der Erkenntnis ist.<sup>20</sup> Da Scotus ein teilursächliches Modell in der Erkenntnis vertritt, stellt dieser Unterschied keine wesentliche Verschiedenheit dar. Die unterschiedliche Formulierung der Frage ist in diesem Fall nicht das Entscheidende.

Eine wirkliche Abweichung und tatsächlich erklärungsbedürftige Unterscheidung liegt vielmehr in den Ausführungen zur Frage nach der Ursache der Erkenntnis. Scotus bietet in diesem Text, wie in *Collatio* 7, keine eindeutige Lösung. Der Text befasst sich vor allem mit der bestimmenden Funktion des Objektes im Erkenntnisprozess, was bereits in den Texten der *Lectura* und der *Ordinatio* Thema der Argumentation ist. Auch wenn es im Text klar ist, dass das Objekt eine Bestimmungsrolle in der Erkenntnis spielt, kann man aus dem Text nicht den klaren Schluss ziehen, dass eine wirkursächliche Rolle des Objekts für die Entstehung von Erkenntnis unentbehrlich ist, wie es bei den anderen Texten von Scotus feststeht.

In *Collatio* 8 finden wir Aussagen, wie beispielsweise:

„Das intellektive Vermögen, aus seiner eigenen Würde und aktiven Vollkommenheit heraus, hat

---

<sup>20</sup> *Coll.* q. 8 „Utrum actus intelligendi sit ab obiecto effective“.

## Schlussbetrachtung

unterschiedliche Fähigkeiten, durch die es in verschiedenen Tätigkeiten der Art nach tätig werden kann; das Objekt aber, auch wenn es den Akt des Intellekts im erkennenden Vermögen nicht effektiv verursacht, bestimmt dennoch den Intellekt, der ein gänzlich unbestimmtes Vermögen in Bezug auf diesen Akt oder auf jenen ist [...] Als solcher trägt allein der Intellekt zur Verursachung des Aktes bei“.<sup>21</sup>

Diese Aussage steht im klaren Widerspruch mit der scotischen Theorie, da dem Objekt eine wirkursächliche Tätigkeit im Erkenntnisprozess abgesprochen wird. Die Funktion des Objekts im Erkenntnisprozess wird dadurch auf die Bestimmung des Erkenntnisaktes reduziert. Es wird in dieser Hinsicht natürlich der Einwand erhoben, ob diese Bestimmungsfunktion nicht eine Form von ursächliche Beteiligung des Objekts impliziert.<sup>22</sup> Die darauffolgende Diskussion ist allerdings nicht konklusiv. Ähnlich problematische Aussagen gibt es an vielen Stellen dieses Textes. Es wird z.B. geäußert, dass die *species*, ein Habitus

---

<sup>21</sup> *Coll.* q. 8 n. 2 „Dicitur ad hoc, quod potentia intellectiva ex sua dignitate et perfectione activa habet diversas virtutes, per quas potest in diversas operationes secundum speciem; et obiectum, licet non causet effective actum intellectus in potentia intellectiva, tamen determinat intellectum, qui est potentia indeterminata omnino ad hunc actum, vel ad illum [...] ut sic solus intellectus facit ad causalitatem actus [...]“

<sup>22</sup> *Coll.* q. 8 n. 3 „Secundo sequitur propositum, quia cum huiusmodi determinatio intellectus non potest in actum intelligendi, nisi inquantum determinatur ab obiecto; igitur intellectus non sufficit ad causandum actum intelligendi sine actione obiecti in intellectum; ergo concurrit obiectum ad causandum actum intelligendi, quia determinatio actus concurrit ad eliciendum actum, cum intellectus (inquantum sic determinatur) actum eliciat, et sic habetur propositum, quia actus intelligendi non fit a sola potentia intellectiva effective.“



## Schlussbetrachtung

oder ein Akt dasjenige seien, was das Objekt im Intellekt einprägt.<sup>23</sup>

Diese sind vielleicht die zwei problematischeren *Quaestiones* dieses Textes, dennoch sind sie nicht die einzigen, aus denen sich Probleme ergeben. Die *Collationes* sind einer der am wenigsten untersuchten Texte von Scotus,<sup>24</sup> was eine Lösung des Problems erschwert. Eine kritische Edition ist die Voraussetzung für eine Zuordnung dieses Textes innerhalb des Gesamtwerkes von Scotus in jeder Hinsicht. Die vor kurzem erschienene kritische Edition der *Collationes oxonienses* stellt auch den anscheinend widersprüchlichen Charakter der Texte fest. Allerdings beinhaltet diese kritische Edition nur eine einzige *Quaestio*, die für das Thema dieser Arbeit hätte relevant sein können. Aus diesem Grund wurden die *Collationes* in die Diskussion nicht einbezogen.

Die mögliche Erklärung dafür, dass diese Texte keine eindeutige Lösung auf die Probleme bieten, besteht in der Natur des Textes selbst: Die *Collationes* sind laut der Ergebnisse der kritischen Untersuchung Resultat der Lehrtätigkeit von Scotus. Sie sind Mitschriften seiner Schüler, die die gesamte Diskussion wiedergeben. Diese weisen in der schriftlichen Überlieferung radikal unterschiedliche Formen auf: Einige sind deutlich länger als andere Fassungen, einige beinhalten nur eine bestimmte Gruppe von Fragen. Die

---

<sup>23</sup> *Coll.* 8 n. 5 „Ad primum istorum dicitur, quod illud impressum ab obiecto in intellectu, quo intellectus determinatur ad actum determinatum eliciendum, non est species, nec habitus, nec actus, sed est sola passio de genere Passionis, qua intellectiva inclinatur ab obiecto, ad actum determinatum, sicut intelligere non est aliquid absolutum, sed actio quaedam, vel passio simplex, quae est actus perfecti.“

<sup>24</sup> Vgl. S. Dumont, *William of Ware, Richard of Conington and the Collationes Oxonienses of John Duns Scotus*, in: L. Honnefelder et al. (Hrsg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, 1996, S. 59-85, S. 69. Auch wenn diese Anmerkung von Dumont bereits vor zwanzig Jahren gemacht wurde, ist dies weiterhin der Fall.

## Schlussbetrachtung

Unterschiede zwischen den Handschriften sind groß. Die Editoren unterscheiden drei Typen von *Collationes*: 1. Einige geben verschiedene Antworten und Argumente in Bezug auf eine Frage wieder. 2. Andere reproduzieren die verschiedenen Argumente für oder gegen eine Theorie. 3. In diesen wird eine eigene Antwort auf die Frage gegeben und die Gegenargumente werden anschließend widerlegt.<sup>25</sup> Inwiefern die *Collationes* zum Verständnis der scotischen Theorie beitragen können, ist noch unklar.

Außerdem gibt es andere interessante Textstellen in den *Collationes*, die aber aufgrund der spezifischen Probleme, die sie behandeln, in dieser Arbeit nicht berücksichtigt wurden. Eine von diesen *Questiones* sind *Collationes* 10, 11 und die *Collatio oxoniensis* 12, in denen die Frage nach der Notwendigkeit einer göttlichen Erleuchtung oder der Möglichkeit von Erkenntnis in Bezug auf konkretere Objekte oder in spezifischen Situationen betrachtet wird. So behandelt *Collatio* 10 die Frage, ob eine besondere Form der Illumination für die Gotteserkenntnis notwendig ist. Es geht vor allem darum, ob wir die Inhalte des Glaubens auf natürliche Weise erkennen können. Seine Antwort von der Möglichkeit einer natürlichen Erkenntnis Gottes an dieser Stelle steht im Einklang mit der Antwort, die er in der *Ordinatio* bietet: Eine natürliche Gotteserkenntnis ist möglich, aber ist sehr beschränkt.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> *Collationes oxonienses*, Introduzione S. CLIII-CLIV

<sup>26</sup> *Coll.* q. 10 n. 4-5 „Praeterea, non maior certitudo in actu credendi per habitum infusum potest haberi de aliquo obiecto credibili, quam per actum credendi fidei acquisitae, ideo non requiritur lumen fidei infusum, ut in isto lumine intellectus firmiter adhaereat in cognoscendo aliquod obiectum [...] Praeterea, fides est quaedam forma, quae obscure repraesentat Deum, et ita est forma imperfectior; ergo non repugnat, quod causetur creatura rationalis, quae includat perfectionem illius; ergo talis creatura ex puris naturalibus potest omne credibile cognoscere, et firmiter assentire; ergo, etc.“

## Schlussbetrachtung

In *Collatio* 11 setzt sich Scotus mit der Problematik der menschlichen Erkenntnis im Jenseits auseinander, und in dem Fall konkret mit der Frage, ob für die Gottesschau nach dem Tod eine göttliche Erleuchtung vonnöten ist. Scotus kommt zum Schluss, dass für die *Visio beatifica* keine göttliche Erleuchtung notwendig ist, sondern der Intellekt erkennt Gott auf natürliche Weise.<sup>27</sup> Die *Collatio oxoniensis* 12 behandelt die Möglichkeit einer Erkenntnis vom Wesen Gottes. Die Auseinandersetzung mit dieser Frage wird deutlich ausführlicher geführt als in der *Ordinatio*, wo Scotus lediglich die Unterscheidung ablehnt zwischen, ob Gott ist und was er ist, in Bezug auf das, was wir von Gott erkennen können.<sup>28</sup> Das dort erwähnte Argument wird auch vorgeführt.<sup>29</sup> Die Diskussion in dieser *Quaestio* mündet in einer Erörterung der Prädikation vom Seienden und die Frage, inwiefern ‚Seiendes‘ ein univoker Begriff sei, die nicht direkt die Problematik dieser Arbeit betrifft.

Alle drei *Quaestiones* sind einer tieferen Untersuchung wert. Im Allgemeinen ist das Problem der Erkenntnis nach dem Tod ein interessantes Thema, dem noch nicht so viel Aufmerksamkeit in der Forschung geschenkt wurde. Es gibt wahrscheinlich nicht so viele Textstellen bei Scotus, die sich mit dieser Frage befassen. Nichtsdestotrotz ist eine

---

<sup>27</sup> *Coll.* q. 11 n. 7 „[...] quodcumque aliqua potentia per se, et primo respicit aliquod obiectum sibi adaequatum, eadem potentia respicit per se quodlibet obiectum per se contentum sub primo obiecto suo sibi adaequato [...] Sed intellectus primo, et per se respicit ens inquantum ens, ad quod ordinatur, sicut ad obiectum suum primum sibi adaequatum; igitur cum Deus contineatur sub ente, sequitur quod intellectus naturaliter, et per se respiceret essentiam divinam tanquam per se obiectum, quod habet connexionem naturalem.“

<sup>28</sup> *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 11 „Nec, secundo, est distinguendum de cognitione ‚quid est‘ et ‚si est‘ [...]“

<sup>29</sup> *Coll. ox.* q. 12 n. 46 „[...] et quantum cognosco de eo si est, tantum quid est [...]“

## Schlussbetrachtung

Untersuchung des Problems sicherlich möglich auf der Grundlage von einigen wenigen Texten, wie z.B. *Ordinatio* IV d. 45 zusammen mit diesen beiden Fragen der *Collationes* u.a. Zu dieser Fragestellung gehören einerseits die Frage danach, welche Art von Erkenntnis für die abgetrennte Seele möglich ist: ob intuitiv und/oder abstraktiv, und auch die Frage, wie die Seele eigentlich erkennt. Hinzu kommt auch die Frage danach, was die abgetrennte Seele erkennt oder erkennen kann: nur Gott, alles Seiende, was sie schon *in via* erkannt hat, etc.

## 2. ORIGINALITÄT DER SCOTISCHEN THEORIE

Boulnois macht das größte Problem der Scotus-Historiographie sichtbar: Die Scotus Forschung hat sehr lange im Rahmen von Diskussionen zwischen verschiedenen philosophischen oder theologischen Schulen stattgefunden.<sup>30</sup> In diesem Kontext entwickelt sich in besonderer Weise eine Entgegensetzung von Thomismus und Scotismus. Dies hat zu voreingenommenen Deutungen und Darstellungen seiner Lehre geführt. Auf der einen Seite stehen Scotus' Gegner in seiner Mehrheit vom Thomismus geprägt: Einige haben Scotus als Vertreter einer Position vorgestellt, die aufgrund ihrer Heterodoxie in Bezug auf die kirchliche Lehre nicht annehmbar ist. Manche andere sehen in ihm den Auslöser einer nicht mehr anzuhaltenden Krise der Philosophie, die bis zum modernen Dekonstruktionismus führt. Auf der anderen Seite stehen Scotisten: Einige versuchen die Philosophie von Scotus der Lehre von Thomas entgegenzustellen, um nachzuweisen, dass Scotus bessere Lösungen für die Probleme hat, andere bemühen sich darum, die Unterschiede aufzuheben und die Orthodoxie von Scotus zu beweisen. So haben im Laufe der Jahre widersprüchliche Meinungen zu

---

<sup>30</sup> Vgl. O. Boulnois, *En busca de un Duns Escoto irrecuperable*, H. Salinas (Übers.), in: *Universitas Philosophica* 28/56 (2011), S. 177-199.

## Schlussbetrachtung

Scotus die Forschung beherrscht, die ihn etikettieren wollten: Einige sagen, er ist Realist, andere er ist ein Hyperrealist, wieder andere bewerten seine Philosophie als eine Form von Nominalismus; und genauso in anderen Bereichen der Philosophie oder Theologie. Es wurden Diskussionen mit konstruierten Positionen geführt, und bestimmte Ansichten innerhalb derselben Scotus zugeschrieben, die eine Einordnung in eine existierende Schule zuließen. Dies hatte zwei bedeutsame Schwierigkeiten zur Folge: Einerseits wurde das Spezifikum der scotischen Lehre verkannt, andererseits wurden die Unterschiede zu Thomas von Aquin übertrieben betont. In den letzten Jahren, seitdem der erste Band der kritisch edierten Texten von Scotus durch die *Commissio Scotistica* herausgegeben wurde, hat sich die Scotus-Forschung grundlegend verändert. Die kritische Edition machte deutlich, dass eine Entgegensetzung von Thomas und Scotus nicht sachgerecht ist. Zwischen den beiden Autoren des Mittelalters liegt eine ganze Generation, die Bedingungen und das Panorama der universitären Tätigkeit und der philosophischen Diskussionen erlitten in der Zwischenzeit deutliche Veränderungen. Dies gilt ebenso für den Franziskanerorden. Andererseits ist der Hauptgesprächspartner von Scotus sicherlich nicht Thomas von Aquin, sondern es sind vielmehr Autoren seiner Zeit, die unter den Franziskanern gut bekannt waren, wie Heinrich von Gent oder Petrus Johannis Olivi. Die Eigentümlichkeiten der Philosophie von Scotus werden immer deutlicher und heben ihn nicht nur von Thomas ab, sondern auch von Ockham, Heinrich von Gent und vielen anderen Autoren.

Trotz der Fortschritte der letzten Jahrzehnte in der Scotus-Forschung bleibt eine Bewertung des Beitrags von Scotus zur Philosophie und Theologie, die Originalität seiner Lehre und seine Rezeption noch schwierig. Es ist nicht nur so, dass wir noch vieles über Scotus wissen und in Erfahrung bringen müssen, sondern auch vom Kontext, in dem er seine Lehren

## Schlussbetrachtung

entwickelt hat. Wir kennen noch wenig über andere Autoren seiner Zeit, auch wenn in dem Bereich bis jetzt einiges geschehen ist; wir kennen auch wenig von seinen Schülern. Eine Untersuchung der Quellen, auf die er sich stützt, ist ein anderer Punkt, der für eine Bewertung der Originalität von Scotus' Lehre notwendig ist. In der Hinsicht haben die kritischen Editionen seiner Werke einen großen Beitrag geleistet. Sie sind aber noch nicht vollendet.

Schon in anderen Bereichen der Theorie von Scotus ist auf die Originalität seines Ansatzes hingewiesen worden.<sup>31</sup> Bis jetzt liegen im Bereich der Erkenntnistheorie nicht nur wenige, sondern auch nicht besonders umfangreiche komparative Arbeiten vor, in denen die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der scotischen Theorie der Erkenntnis zu anderen Theorien der Zeit sichtbar werden.<sup>32</sup> Ohne einen Anspruch auf Ausführlichkeit werden hier einige noch offene Felder in diesem Bereich erwähnt. Es wird von der Originalität vom Lehrstück über die abstraktive und intuitive Erkenntnis gesprochen. Allerdings liegt bis jetzt kein ausführlicher Vergleich dieser Lehre mit der Lehre bspw. von Wilhelm von Ockham vor. Vergleiche mit der Lehre von Thomas von Aquin gibt es einige, die in verschiedenen Artikeln behandelt werden,

---

<sup>31</sup> Im Bezug auf seine Theorie der Willensfreiheit hebt sich die Theorie von Scotus deutlich von anderen Theorien seiner Zeit ab und die Originalität ist bereits aufgrund seiner außergewöhnlichen Deutung der aristotelische Unterscheidung zwischen rationalen und irrationalen Vermögen einzigartig. Vgl. In Met. IX q. 15. Bzgl. seines Verständnisses von Metaphysik als Transzendentalwissenschaft ist die Originalität auch genügend von Honnefelder sichtbar gemacht, wobei die Arbeit von Honnefelder der scotische Ansatz nicht so ausführlich mit anderen ihm zeitgenössischen Theorien vergleicht. Vgl. L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 1990.

<sup>32</sup> Einige der bis jetzt verfassten Arbeiten sind z.B. die Arbeit von Pini. Vgl. G. Pini, *Two models of thinking*, 2014. Die Arbeit von Perler stellt die scotische Theorie neben andere wichtige Theorien der Zeit. Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002.

## Schlussbetrachtung

allerdings handelt keiner von ihnen von der Erkenntnistheorie im Allgemeinen (z.B. vom Begriff der Erkenntnis, dem Erkenntnisprozess, dem Objekt der Erkenntnis, oder der Intentionalität von Erkenntnis) oder vom Begriff der *species intelligibilis* im Besonderen. Es liegen derzeit auch keine ausführlichen Untersuchungen vor über Ähnlichkeit und Verschiedenheit zwischen der Theorie von Scotus und anderen Theorien seiner Zeit, wie z.B. die Ansätze von Gottfried von Fontaine, Ägidius Romanus, Matthäus von Acquasparta oder Dietrich von Freiberg. Ein solcher Vergleich würde die Originalität und zumindest teilweise die Quellen der scotischen Theorie der intelligiblen Species zum Vorschein bringen. Dies würde dann eine angemessene Beurteilung der Theorie von Scotus zulassen.

Einige Vergleiche zwischen Scotus und Ockham oder Scotus und Heinrich von Gent wurden bis jetzt gezogen, allerdings ist der Begriff der *species intelligibilis* nicht Gegenstand einer solchen Untersuchung gewesen. Der Grund dafür ist sicherlich, dass sowohl Heinrich als auch Ockham eine solche Theorie kritisieren. Dasselbe gilt für Petrus Johannis Olivi und Petrus Aureoli. Es wäre von großem Interesse die Auswirkungen auf die Erkenntnistheorie von der Ablehnung der *species intelligibilis* bei diesen vier Autoren zu untersuchen, genauer auf die Problematik der Intentionalität und das Verständnis von Erkenntnis im Allgemeinen. Durch eine solche vergleichende Untersuchung könnte die Funktion der *species* in der Erkenntnis klarer auftreten und ließe ein deutlicheres Verständnis von Scotus' Konzeption von Erkenntnis zu, die mit dem Begriff der *species intelligibilis* in

## Schlussbetrachtung

Zusammenhang steht.<sup>33</sup> in Bezug auf die Theorie der *species intelligibilis* ist sicherlich ein Vergleich zu der Theorie von Petrus Johannis Olivi von besonderem Interesse. Petrus Johannis Olivi hat die *species intelligibilis* abgelehnt, um die Intentionalität der Erkenntnis zu wahren.<sup>34</sup> Eine Gegenüberstellung beider Theorien der Erkenntnis kann die Rolle der *species intelligibilis* in der Theorie von Duns Scotus hervorheben und besser kontextualisieren.

### 3. REZEPTION DER SCOTISCHEN POSITION

Honnefelder hat, nicht ohne Grund, Scotus als den „wirkmächtigsten Denker“ des 13. Jahrhunderts bezeichnet.<sup>35</sup> Es besteht kein Zweifel darüber, dass Duns Scotus einen großen Einfluss auf Denker der Neuzeit ausgeübt hat: Sein Denkansatz verbreitet sich im Laufe der Jahre und ist zu Beginn der Neuzeit eine starke und breit akzeptierte philosophische Strömung.<sup>36</sup> Duns Scotus ist ohne Zweifel eine der wichtigsten Figuren der Hochscholastik, die einen Raum darstellt, in dem Tradition und Transformation miteinander verwoben sind. Das 13. Jahrhundert ist eine Zeit der

---

<sup>33</sup> Zu einigen dieser Autoren finden wir eine gute Darstellung bei Perler. Vgl. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002. Perler behandelt hier die Theorien von Thomas von Aquin, Petrus Johannis Olivi, Dietrich von Freiberg, Petrus Aureoli und Hervaeus Natalis, Wilhelm von Ockham und Adam von Wodeham, neben der Theorie von Scotus und stellt somit verschiedene Erklärungsmodelle des Intentionalitätsphänomens in der Erkenntnis im 13. und 14. Jahrhundert dar.

<sup>34</sup> Vgl. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, 2002, S. 119-120; R. Pasnau, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, 1997, S. 236-241.

<sup>35</sup> L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus. Denker auf der Schwelle vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken*, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2011, S. 8.

<sup>36</sup> Vgl. M. Hoenen, *Formalitates phantasticae*, 2003, S. 337-360, S. 357.



## Schlussbetrachtung

Transformation: Das Aufeinanderprallen unterschiedlicher Denksysteme, Kulturen und Traditionen begünstigt einen Dialog, der sich an der Suche nach der Wahrheit orientiert. Dies ist der große Beitrag der bedeutsamsten Philosophen und Theologen des 13. Jahrhunderts: in Dialog mit den unterschiedlichen Lehren und Traditionen zu treten, um eine Synthese zu schaffen, in der Glaube und Wissenschaft ihren Platz haben. Ohne Zweifel haben Albert der Große und Thomas von Aquin maßgeblich zu dieser Entwicklung beigetragen. Aber nach dieser ersten Aufnahme der aristotelischen, und mit ihr der altgriechischen, arabischen und hebräischen Lehren, steht die Figur des Duns Scotus im Bereich der zweiten Aristotelesrezeption im Abendland im Mittelpunkt. Seine Lehre, seine Lösungen zu den Problemen, die durch die Neuentdeckung der aristotelischen Schriften im lateinischen Westen entstanden waren, haben der Philosophie und der Theologie eine neue Orientierung gegeben. Dieser Beitrag hat eine tiefe und nachhaltige Spur im europäischen Denken hinterlassen, die nicht geleugnet werden kann.<sup>37</sup>

Pini fasst zusammen, was Scotus als philosophisches Erbe hinterlassen hat:

„In der Metaphysik und Erkenntnistheorie können wir an die Lehre der Univozität vom Seienden und des eigentümlichen Objektes des menschlichen Erkennens erinnern; die Lehre von der Wesenheit und den Universalien; die Lehre der Individuation; die Lehre der Formaldistinktion; die Verteidigung der Rolle von der intelligiblen Species in der abstraktiven Erkenntnis; der Begriff des objektiven Seins und seine Rolle im Erkenntnisprozess und die Lehre von der intuitiven Erkenntnis. Die meisten dieser Lehren wurden in einem

---

<sup>37</sup> L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus. Denker auf der Schwelle vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken*, 2011 S. 35.

## Schlussbetrachtung

theologischen Kontext erarbeitet, aber sie sollten als philosophisch betrachtet werden aufgrund der wichtigen Folgen, die sie haben, von einer philosophischen Perspektive aus gesehen, und auch, weil sie oft in philosophischen Kontexten nach Scotus' Tod diskutiert wurden.“<sup>38</sup>

Und hier sind seine Beiträge zur praktischen Philosophie nicht aufgezählt, wie seine Lehre über die Freiheit des Willens. Angesichts dieser enormen Perspektiven seines Denkens und der Tatsache, dass viele seiner Ideen und Theorien von späteren Philosophen bis in die zeitgenössische Philosophie hinein aufgegriffen, diskutiert und übernommen wurden, eröffnet sich ein unendlich weiter Horizont für die Forschung im Bereich der Rezeptionsgeschichte der scotischen Lehre. Auch wenn bis jetzt einiges in dieser Hinsicht unternommen wurde, erscheinen diese Forschungsarbeiten wie ein Tropfen im Ozean. Die Scotus-Forschung ist diesbezüglich noch in den Anfängen.

In der Forschung im Bereich der Rezeptionsgeschichte von Scotus besteht allerdings eine Schwierigkeit: Was soll als scotisch bezeichnet werden? Die Grenzen sind fließend. Kein bedeutsamer Philosoph hat die Gesamtheit der Theorie von Scotus positiv rezipiert. Die Rezeption impliziert notwendigerweise auch eine Transformation der Ideen. Genau

---

<sup>38</sup> G. Pini, *Scotus's legacy*, 2010, S. 492, „In metaphysics and the theory of cognition, we may recall the doctrine of the univocity of being and of the proper object of human understanding; the doctrine of essence and universals; the doctrine of individuation; the doctrine of the formal and modal distinction; the defense of the role of the intelligible species in abstractive cognition; the notion of objective being and its role in the mechanisms of cognition; and the doctrine of intuitive cognition. Most of these doctrines were elaborated in theological contexts, but they may be regarded as philosophical because of the important consequences they had from a philosophical point of view and because they were often discussed in philosophical contexts after Scotus's death“ [Eigene Übersetzung].

## Schlussbetrachtung

dies lässt auch bedeutsame Unterschiede erkennen, sowohl zwischen den einzelnen Autoren und Scotus selbst, als auch untereinander. Manche Autoren haben einige Aspekte der scotischen Theorie übernommen, ohne einige ihrer zentralen Thesen zu vertreten. Zwei zentrale Gedanken der Philosophie von Duns Scotus und die, die Originalität derselben ausmachen, sind die Formaldistinktion und der noetisch-noematische Parallelismus.<sup>39</sup> Trotzdem werden diese beiden Gedanken nicht von allen Philosophen vertreten, die in irgendeiner Weise Scotus rezipiert haben. Honnefelder ist der Meinung, dass die Rezeption von Scotus vielmehr die Methoden betrifft und bestimmte systematische Ansätze.<sup>40</sup> Andererseits besteht in der Erkenntnistheorie die Schwierigkeit, dass einige Ideen von Scotus mehrere Deutungen zulassen. Bereits in den ersten Jahren nach dem Tod von Duns Scotus gibt es hitzige Diskussionen unter seinen Schülern über die Art und Weise, wie man bestimmte Ausdrücke oder Thesen von Scotus interpretieren soll. Einen konkreten Fall stellt der Begriff des *objectum intelligibile* dar.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Vgl. M. Hoenen, *Scotus and the Scotist School: The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period*, Thomas Aquinas and Duns Scotus, in: E.P. Bos (Hrsg.), John Duns Scotus, Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996), (Elementa: Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte Bd. 72) Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1998, S. 197–210, S. 199–200.

<sup>40</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 132. Zu esse intelligibile, species intelligibilis und ähnlichen Themen haben mehrere Scotisten der ersten Generation Traktate geschrieben. Siehe: Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, Leuven University Press. Leuven: 2015; T. Yokoyama, *Zwei Quaestiones des Jacobus de Aesculo*, 1967. S. 31–74; G. Gál, *Henricus de Harclay: quaestio de significato conceptus universalis*, in: Franciscan Studies 31 (1971), S. 178–224.; G. Gál, *Quaestio Ioannis de Reading de necessitate specierum intelligibilium defensio doctrinae Scoti*, in: Franciscan Studies 29 (1969), 66–156.

<sup>41</sup> Vgl. D. Perler, *What are intentional objects?*, 2001, S. 203–226.

## Schlussbetrachtung

Nicht wenige Experten haben auf Ähnlichkeiten und Beziehung verschiedener Autoren ab dem 14. Jahrhundert zu scotischen Theorien hingewiesen, auch bedeutsamer Autoren der Neuzeit und der Moderne bis in das 20. Jahrhundert hinein. Es wird ein, wahrscheinlich oft indirekter, Einfluss von Scotus auf Autoren wie Suárez, Descartes, Kant, Pierce und Heidegger vermutet. Im Bezug auf das Verständnis von Metaphysik als Transzendentalwissenschaft hat Honnefelder den Einfluss von Scotus auf einige Autoren der Neuzeit und Moderne ausgearbeitet.<sup>42</sup> Auch der Umbruch, der die Transzendentalientheorie von Scotus für die philosophische Entwicklung darstellt und die breite Diskussion, die diese verursacht hat, wird von Aertsen deutlich dargelegt.<sup>43</sup> Allerdings gibt es in diesem Bereich der theoretischen Philosophie noch vieles, was untersucht werden kann. Speziell ist ein solcher Einfluss im Bereich der Erkenntnistheorie noch unklar. Hier soll es auf einige mögliche Forschungsfelder hingedeutet, die etwas mehr über den Einfluss von Scotus auf spätere Philosophen, vor allem in der Erkenntnistheorie und im besonderen in der Species-Theorie, aufzeigen können. Allerdings wir an dieser Stelle nicht beansprucht, die Möglichkeiten auszuschöpfen, sondern es sollen nur einige Pinselfrichen sein, die kein systematisches Bild darbieten.

In Bezug auf die Erkenntnistheorie des Scotus scheint der Mangel an Forschung im Bereich der Rezeptionsgeschichte von Scotus' Lehre besonders ausgeprägt zu sein, vielleicht weil die Verbindungen nicht so evident sind wie in anderen Bereichen der Philosophie, z.B. in seinem Verständnis von

---

<sup>42</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 1990.

<sup>43</sup> Vgl. J. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, 2012, S. 371-514.

## Schlussbetrachtung

Metaphysik als Transzendentalwissenschaft,<sup>44</sup> bei der es offensichtliche Anknüpfungspunkte zu Kant gibt, oder in Bezug auf die Willensfreiheit als Selbstbestimmung, ein Konzept, das große Ähnlichkeiten mit dem kantischen Begriff der transzendentalen Freiheit aufweist.<sup>45</sup>

Studien zur Rezeption der Philosophie von Scotus gibt es einige. Dennoch sind konkret über die Verbindungen der Denkansätze späterer Philosophen zur scotischen Erkenntnistheorie und dem Begriff der *species intelligibilis* nur wenige Untersuchungen gemacht worden. Neben einigen allgemeineren Arbeiten wie die von Hoenen und Honnefelder zur Wirkungsgeschichte des scotischen Denkens<sup>46</sup> gibt es auch einzelne Studien zum Einfluss der Erkenntnistheorie von

---

<sup>44</sup> Für eine Begründung und Ausarbeitung der Verbindungen zwischen Scotus und Kant in diesem Bereich siehe: L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 1990.

<sup>45</sup> I. Kant, *KrV* B 472 ff.

<sup>46</sup> Vgl. M. Hoenen, *Scotus and the Scotist School*, 1998; L. Honnefelder, *Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jh.*, in: G. Müller et al. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 9, Berlin, De Gruyter, 1985, S. 232–40; L. Honnefelder, *Zur Wirkungsgeschichte der Philosophie des Scotus*, in: H. Schneider et al. (Hrsg.), *Duns-Scotus-Lesebuch*, 2008, S. 106–118; F. Ferrier, *L'influence scotiste sur les philosophes du XVIIe siècle*, in: *Recherches sur le XVIIe siècle* 1 (1976), S. 35–49, C. Bérubé, *La première école scotiste*, in: Z. Kaluza, P. Vignaux (Hrsg.), *Logique, ontologie, et théologie au XIVe siècle: preuve et raisons à l'Université de Paris*, Paris, Vrin, 1984, S. 9–24; R. Ariew, *Scotists, Scotists, Everywhere*, in: *Intellectual News: Review of the International Society for Intellectual History* 8 (2000), S. 14–21; G. Lauriola, *Die Schüler des Duns Scotus*, in: H. Schneider et al. (Hrsg.), *Duns-Scotus-Lesebuch*, 2008, S. 82–93; G. Lauriola, *Historischer Abriss des Scotismus*, in: H. Schneider et al. (Hrsg.), *Duns-Scotus-Lesebuch*, 2008, 94–105; G. Pini, *Scotus's legacy*, 2010; O. Schäfer, *Einige skotische Werke des 17. und 18. Jahrhunderts*, in: *Antonianum* 45 (1970): 198–212, A.B., Wolter, *Scotism*, in: A.B. Wolter (Hrsg.), *Scotus and Ockham: Selected Essays*, St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute, 2004, S. 219–228.

## Schlussbetrachtung

Scotus auf spätere Denker. Unter anderen liegen Untersuchungen über den Intellekt vor, wie z.B. die Arbeit von Sellés oder die von González-Ayesta. Goris hat auch eine Arbeit über den Einfluss von Scotus auf Autoren des 14. Jahrhunderts bzgl. der Erkennbarkeit und der Transzendentalien verfasst. Außerdem gibt es einen Artikel von Hoenen zu einigen Aspekten der Erkenntnistheorie unter den Scotisten.<sup>47</sup> Zahlreiche Arbeiten über den Einfluss von Scotus auf spätere Autoren behandeln die philosophische Theorie der Univokation des Seienden, die Formaldistinktion, das Unendliche und das Individuationsprinzip oder beschäftigen sich mit seinem Begriff der Metaphysik sei es in verschiedenen Schulen, Regionen

---

<sup>47</sup> Vgl. D. Perler, *What are intentional objects?*, 2001; J.F. Sellés, *Dos versiones irreductibles del intelecto agente en el s. XVII: tomismo y escotismo*, in: *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010), S. 115–127; C. González-Ayesta, *Escotismo y tomismo en la interpretación suareciana del entendimiento como potencia*, in: *Revista Española de Filosofía Medieval* 18 (2011), S. 137–150, W. Goris, *After Scotus: Dispersions of Metaphysics, of the Scope of Intelligibility, and of the Transcendental in the Early 14th Century*, in: *Quaestio* 8 (2008), S. 139–157, M. Hoenen, *Formalitates phantasticae*, 2003; E. Joós, *The Legacy of Duns Scotus: ‚Intentio intellectus‘*, 1995; F. Marrone, *Descartes e la tradizione scotista: Gli antecedenti storici della nozione di realitas obiectiva*, in: *Quaestio* 8 (2008), S. 279–302.

## Schlussbetrachtung

oder Epochen oder bei konkreten Philosophen oder Werken vom 14. bis zum 20. Jahrhundert.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Vgl. A. Zimmermann, *Analoge und univoke Bedeutung des Terminus 'ens' nach einem anonymen Metaphysikkommentar des 14. Jahrhunderts*, in: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis, Vindebonae, 28. Sep.-2.Oct. 1970*, (Studia Scholastico-Scotistica Bd. 5) Rom, Societas Internationalis Scotistica, 1972, S. 723–730; A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert, Texte und Untersuchungen*. (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales, Bibliotheca Bd. 1) Leuven, Peeters, 1998; C. Schabel, G. Smith. *The Franciscan studium in Barcelona in the Early Fourteenth Century*, in: K. Emery et al. (Hrsg.), *Philosophy and Theology in the studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, (Rencontres de Philosophie médiévale Bd. 15) Turnhout, Brepols, 2012, S. 359–392; I. Agostini, *La tradizione scotista e la dottrina della positività dell'infinito*, in: *Quaestio 8* (2008), S. 345–364. C. Andersen, *Metaphysica secundum ethymon nominis dicitur scientia transcendens: On the Etymology of 'Metaphysica' in the Scotist Tradition*, in: *Medioevo* 34 (2009), S. 61–104; R. Arp, *A Humean Response to Scotus's Conception of 'Infinite Being'* in: *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía* 110 (1999), S. 3–19; C. Blackwell, *Thomas Aquinas against the Scotists and Platonists: The Definition of ens: Cajetano, Zimara, Pererio, 1495–1576*, in: *Verbum: Analecta neolatina* (Budapest) 6 (2004), S. 179–188; S. di Bella, *Il fantasma dell'ecceità: Leibniz, Scoto e il principio d'individuazione*, in: *Quaestio 8* (2008), S. 535–567; E. Elorduy, *Duns Scoti influxus in Francisci Suárez doctrinam*, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, 1968, S. 307–337; M. Hoenen, *„Aliter autem dicunt Thomistae“: Das Prinzip der Individuation in der Auseinandersetzung zwischen Albertisten, Thomisten und Scotisten des ausgehenden Mittelalters*, in: J. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, (Miscellanea mediaevalia Bd. 24) Berlin/New York, De Gruyter, 1996, S. 338–352; I. Mandrella, *Die frühneuzeitliche Weiterbildung der aristotelischen Metaphysik im Scotismus: Supertranszendental- oder Realwissenschaft?*, in: R. Darge (Hrsg.), *Der Aristotelismus an den europäischen Universitäten der frühen Neuzeit*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010, S. 35–56; C. Martínez Santamaría, *Estructura del individuo en J. Duns Escoto y Xavier Zubiri*, in: C. Bérubé (Hrsg.), *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis*, (Studia Scholastico-Scotistica Bd. 8) Rome, Commissio

## Schlussbetrachtung

Im Folgenden wird etwas detaillierter auf einige offene Forschungsfelder im Bereich der Scotus-Rezeption eingegangen, in drei Etappen: die unmittelbaren Schüler von Scotus, die Rezeption vom späten 14. bis zum 17. Jahrhundert in der Spätscholastik und schließlich die Autoren der Neuzeit und Moderne bis hin zur zeitgenössischen Philosophie. In diesen Bereichen werden nur einzelne wichtige Figuren und Punkte erwähnt, die einer näheren Untersuchung in der Forschung bedürfen.

### **3.1. DIE REZEPTION BEI DEN UNMITTELBAREN SCHÜLERN VON SCOTUS**

Die erste Rezeption von Duns Scotus geschieht in Form einer Schulbildung, die aber nicht so genau definiert ist, wie z.B. im Thomismus. Der Scotismus inkludiert weit mehr Varianten, vielleicht deswegen, weil er nicht unmittelbar als offizielle Ordensdoktrin der Franziskaner anerkannt wurde.<sup>49</sup> Zu dieser ersten Scotistenschule gehören wichtige Vertreter, deren Theorien bis jetzt nur selten Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gewesen sind.

---

<sup>49</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 132.



## Schlussbetrachtung

Franciscus de Mayronis ist sicherlich einer der wichtigsten direkten Schüler von Scotus.<sup>50</sup> Die Ausführung einer kritisch edierten Version des *Conflatus*<sup>51</sup> würde eine tiefere Auseinandersetzung mit seiner Erkenntnistheorie und auch mit dem Begriff der *species intelligibilis*, den er vertritt, ermöglichen und dadurch eine Beurteilung des Ausmaßes einer Scotus-Rezeption in diesem Punkt bei ihm möglich machen. Bis jetzt verfügen wir über einzelne Studien im

---

<sup>50</sup> Mayronis ist wahrscheinlich ca. 1288 geboren, in Mayronnes in der Nähe von Barcelonnette. Bekannt ist die päpstliche Erteilung der Lehrbefugnis an der theologischen Fakultät von Paris vor dem Abschließen der vorgesehenen vierjährigen Wartezeit anschließend an die Lehrtätigkeit als Baccalaureus im Jahr 1323. Da das Mindestalter für die Ernennung zum Magister Theologiae 35 Jahre war, wird davon das Jahr seiner Geburt abgeleitet. Das Jahr 1328 wird als Todesdatum vermutet. H. Möhle, R. Hofmeister Pich in der Einführung zum *Conflatus*, Vgl. H. Möhle, R. Hofmeister Pich (Hrsg.), *Franciscus de Mayronis. Conflatus. Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen*, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters Bd. 29) Freiburg i.B., Herder, 2013, S. 9-12. Mehr zum Leben und Werk von Mayronis siehe: B. Roth, *Franciscus de Mayronis, sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, Werl in Westfalen, Franziskus Dr, 1936.

<sup>51</sup> Mayronis behandelt in seinem *Conflatus* verschiedene erkenntnistheoretische Fragen im Prolog, q. 14-21 konkret über die Erkennbarkeit Gottes, was auch konkrete Probleme im Bezug auf abstrakte und intuitive Erkenntnis im Dies- und Jenseits beinhaltet, und in der dritten Distinktion finden wir auch zahlreiche Fragen zur Erkenntnistheorie.

## Schlussbetrachtung

Bereich der Erkenntnistheorie,<sup>52</sup> aber keine so ausführliche Abhandlung über die *species intelligibilis* oder über das *objectum intelligibile* bei Mayronnis. Einige Aspekte seiner Erkenntnistheorie treten in der Arbeit von Möhle auf und diese erweisen große Ähnlichkeiten zu der Theorie von Duns Scotus.<sup>53</sup> In dieser Hinsicht ist z.B. das Verständnis des *esse cognitum* erwähnenswert, seine Entstehung und die Notwendigkeit desselben, damit Erkenntnis stattfindet, weil diese nicht auf das Hervorbringen von der *species* oder dem Erkenntnisakt reduzierbar ist.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Vgl. E. Bos, *The Theory of Ideas According to Francis of Meyronnes. Commentary on the Sentences (Conflatus): I, dist. 47*, in: L. Benakis (Hrsg.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6–8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, (SIEPM Rencontres de Philosophie Médiévale Bd. 6) Turnhout, Brepols, 1997, S. 211–227; L. Cesalli, *Objects and Relations in Correlational Theories of Intentionality*, 2010; L. Cova, *Francesco di Meyronnes e Walter Chatton nella controversia scolastica sulla 'notitia intuitiva de non existente'*, in: *Medioevo* 2 (1976) S. 227–251; G. Etzkorn, *Francis Mayronis on Cognition: Abstractive and Intuitive-Abstractive*, in: R. E. Houser (Hrsg.), *Laudemus viros gloriosos: Essays in Honor of Armand Maurer, CSB, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press*, 2007, S. 327–361; G. Etzkorn, *Franciscus de Mayronis: A Newly-Discovered Treatise on Intuitive and Abstractive Cognition*, in: *Franciscan Studies* 54 (1994), S. 21–50; T. Hoffmann, *Les idées comme essences créables chez François de Meyronnes*, in: O. Boulnois et al. (Hrsg.), *Le Contemplateur et les idées: modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIIIe siècle*, (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), Paris, Vrin, 2002, S. 129–147; A. Maurer, *Francis of Meyronnes' Defense of Epistemological Realism*, in: *Studia mediaevalia et mariologica* P. Carolo Balić OFM septuagesimum expleti annum dicata, Rome, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1971, S. 203–225. [Reprinted in: *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, 311–31. (Papers in Mediaeval Studies Bd. 10) Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990].

<sup>53</sup> Vgl. H. Möhle, *Formalitas und modus intrinsecus*, 2009, S. 171 ff.

<sup>54</sup> Vgl. H. Möhle, *Formalitas und modus intrinsecus*, 2009, S. 249–250.

## Schlussbetrachtung

Im *Conflatus* macht Mayronnis eine interessante Unterscheidung im *esse rationis*, die einer näheren Untersuchung wert ist. Er differenziert zwischen zwei Arten von *ens rationis*: eine stellt eine Hervorbringung des Intellekts in seiner Ganzheit, eine andere eine Hervorbringung bzgl. seines Erkenntseins.<sup>55</sup> Dies ist eine sehr interessante These, die eine Unterscheidung zwischen der *species intelligibilis*, an sich betrachtet, und dem *objectum intelligibile* zulässt, wie wir bei Scotus feststellen konnten.

Mayronis hat auch eine Abhandlung über den Unterschied zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis verfasst, in der er zahlreiche Unterscheidungen macht, die bei Scotus nicht zu finden sind. Diese wurde von Etzkorn vor zwanzig Jahren entdeckt,<sup>56</sup> war aber bisher inhaltlich nicht Gegenstand der Forschung gewesen. Seine Lehre über die intuitive Erkenntnis wird in Anlehnung an die scotischen Lehre entwickelt, erfährt aber eine Ausweitung und differenziertere Behandlung durch ihn. Mayronis definiert die intuitive Erkenntnis im Unterschied zu Scotus als eine Erkenntnis des Seienden, die seine

---

<sup>55</sup> Franciscus de Mayronis, *Conflatus* prol. III q. 10 n. 107 „Circa primum est intelligendum quod ens in anima dupliciter accipitur. Uno modo pro illo quod secundum se totum est causatum ab anima. Alio modo pro illo quod secundum esse cognitum est productum ab anima [...]“

<sup>56</sup> Vgl. G. Etzkorn, *Franciscus de Mayronis: A Newly-Discovered Treatise on Intuitive and Abstractive Cognition*, 1994.

## Schlussbetrachtung

akzidentellen Bestimmungen mit einschließt.<sup>57</sup> Außerdem unterscheidet Mayronis in diesem Traktat vier verschiedene Arten intuitiver Erkenntnis und definiert ihre Eigenschaften.<sup>58</sup> Im weiteren Verlauf der Diskussion geht er auf besondere Fragen ein, die bei Scotus unbeantwortet geblieben sind oder bzgl. derer Scotus' Position unklar ist: die Möglichkeit intuitiver Erkenntnis in diesem Leben, im Hinblick auf unterschiedliche Erkenntnisobjekte betrachtet; die Erkenntnis der abgetrennten Seele, etc. Leider ist der Text zur abstraktiven Erkenntnis dieses Traktates bisher nicht erschienen, der uns einen tieferen Einblick in die Theorie der Abstraktion und der *species intelligibilis* bei Mayronis gewähren würde. Insgesamt steht eine Studie der Erkenntnistheorie von Mayronis und seines Begriffs der *species intelligibilis* noch aus. Dazu verfügen wir über zwei kritisch edierte *Quaestiones Quodlibetales* über den *ens rationis*.<sup>59</sup>

Johannes von Reading ist ein anderer bekannter Schüler von Duns Scotus.<sup>60</sup> Bis jetzt wurde seiner Theorie der Einheit und Unterordnung der Wissenschaften besondere Aufmerksamkeit

---

<sup>57</sup> Franciscus de Mayronis, *De notitia intuitiva* art. 1 n. 26 „Ideo dicitur quod notitia intuitiva est illa quae est de re in se ipsa, non solum quantum ad ea quae conveniunt ei per se, sed etiam quantum ad illa quae conveniunt ei per accidens. Cum enim omnis notitia sit de objecto ut in se, abstractiva non potest cognoscere nisi illa quae conveniunt sibi per se, quia sola talia repraesentantur. Et ideo per speciem hominis nullus cognoscit quod homo currat, licet bene quod homo est risibilis; intuitiva autem cognoscit de objecto non solum illa quae per se insunt, sed illa quae per accidens. Sicut intuitive cognoscens hominem, videlicet si currit aut sedet aut exsistit, et isto modo salvantur omnes instantiae factae.“

<sup>58</sup> Vgl. Franciscus de Mayronis, *De notitia intuitiva* art. 2 und 3.

<sup>59</sup> Vgl. Franciscus de Mayronis, *Quodlibeti* qq. 6 et 7 (De entibus rationis), N. Cuhrova, L. Novak (Hrsg.), in: *Studia Neoaristotelica* 3/2 (2006), S. 198-239.

<sup>60</sup> Johannes von Reading ist ca. 1272 geboren, und verstarb 1346 in Avignon.

## Schlussbetrachtung

geschenkt.<sup>61</sup> Auch die Diskussion über Gott als Ersterkannten wurde zum Gegenstand der Forschung gemacht.<sup>62</sup> Ebenso im Bereich der Gotteserkenntnis und der Univozität des Gottesbegriffes gibt es einen wissenschaftlichen Artikel mit der Edition einer *Quaestio* seines Sentenzenkommentares.<sup>63</sup> Wir verfügen über einen edierten Text zur Notwendigkeit der *species intelligibilis*.<sup>64</sup> Es handelt sich um eine einzelne *Quaestio* des Sentenzenkommentares. Gál hat zu der Edition eine kurze Analyse des Textes beigefügt. Allerdings liegen bis jetzt keine Studien über seine Theorie der *species intelligibilis* oder Vergleiche derselben mit der Theorie von Duns Scotus vor. Diese *Quaestio* über die Notwendigkeit der intelligiblen Species ist besonders interessant aufgrund der direkten Auseinandersetzung mit der Kritik von Wilhelm von Ockham an der Theorie von Scotus. Andererseits behandelt Reading explizit die Frage, ob eine *species intelligibilis* für die intuitive Erkenntnis auch notwendig ist. Diese Frage wird von Scotus nicht explizit thematisiert. Mir scheint evident, dass die Antwort von Scotus negativ ausfallen muss, aber *de facto* findet weder eine Auseinandersetzung noch eine Argumentation für diese Position bei Scotus statt.

---

<sup>61</sup> Vgl. S. Livesey, *Theology and science in the fourteenth century. Three questions on the unity and subalternation of sciences from John of Reading's commentary on the Sentences*, Leiden, Brill, 1989.

<sup>62</sup> Goris hat hauptsächlich ein Quodlibet von Reading in Betracht gezogen und die dort gebotene Darstellung der Theorien von Heinrich von Gent und Richard Conington analysiert. Dort hat Goris auch eine Edition dieser *Quaestio* veröffentlicht. Vgl. W. Goris *Absolute beginners*, 2007, S. 52-95

<sup>63</sup> Vgl. G. Etzkorn, *John Reading on the existence and univocity of God, efficient and final causality*, in: *Franciscan Studies*, 4 (1981), S. 110-221.

<sup>64</sup> Vgl. G. Gál, *Quaestio Ioannis de Reading de necessitate specierum intelligibilium*, 1969.

## Schlussbetrachtung

Eine andere bedeutsame Figur des frühen Scotismus ist Antonius Andreae.<sup>65</sup> Einige Experten haben seine Theorien zum Gegenstand von wissenschaftlichen Untersuchungen gemacht, wie z.B. seine Theorie der Individuation, genauso einige Probleme der Physik, sein Verständnis von Materie und Form in seinem *De tribus principiis naturae* im Vergleich zu Scotus, wie das Problem des Raumes, oder auch seine Konzeption der Wissenschaft.<sup>66</sup> Zu seiner Erkenntnistheorie gibt es bisher keine Studien. Sicherlich wäre eine kritisch-

---

<sup>65</sup> Er wurde wahrscheinlich um das 1280 in Tauste nahe bei Zaragoza geboren. Die ersten Studienjahre hat er am Studium generale in Lleida verbracht und hat dann das Studium in Paris fortgeführt, wo er in Kontakt mit Scotus kam. Er starb im Jahr 1320. Vgl. M. Gensler, *The making of Doctor Dulcifluus. Antonius Andreae's contribution to the formation of Scotism*, in: Anuari de la Societat Catalana de Filosofia (1996), S. 57-67.

<sup>66</sup> Vgl. M. Gensler, *Secutus sum doctrinam Scoti. Antonius Andreae's interpretation of Duns Scotus*, in: A. Speer, T. Jeschke (Hrsg.), Schüler und Meister, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 39) Berlin, De Gruyter, 2016, S. 371-388.; M. Gensler, *The concept of Individual in the Sentences Commentary of Antonius Andreae*, in: J. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), Individuum und Individualität im Mittelalter, 1996, S. 305–312; M. Gensler, *The concept of Science and its division in Antonius Andreae's Metaphysics Commentary*, in: J. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), Was ist Philosophy im Mittelalter?, (Miscellanea mediaevalia Bd. 26) Berlin/New York, De Gruyter, 1998, S. 767-773; M. Gensler, *The concept of Vacuum in a Scotist „Physics“-Commentary attributed to Antonius Andreae*, in: J. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter (Miscellanea mediaevalia Bd. 25) Berlin/New York, De Gruyter, 1998, S. 168-178; M. Gensler, *The doctrine of Place in a commentary on the physics attributed to Antonius Andreae*, in: Early Science & Medicine, 4(4) (1999), S. 329-358; G. Pini, *Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas' „Expositio“ and „Quaestiones“ on Metaphysics*, in: L. Sileo (Hrsg.), Via Scoti, 1995, S. 375-390; P. Dudzinski, *An Analysis of Intelligible Species in the Doctrine of Knowledge in a Manuscript Attributed to Antonius Andreae*, Washington, The Catholic University of America, 2017, URL = <https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/cuislandora%3A67493/datastream/PDF/view> [Abgerufen am 03.12.2019]

## Schlussbetrachtung

editorische Arbeit seiner Werke ein großer Schritt in der Forschung, der solche Untersuchungen erleichtern würde.

Es gibt sicherlich viele andere direkte Schüler von Scotus, die mehr oder weniger Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gewesen sind, bzw. es noch werden können. Wilhelm von Alnwich wurde in dieser Hinsicht bewusst außer Betracht gelassen, nicht deswegen, weil er kein bedeutsamer Scotus-Schüler gewesen wäre, sondern vielmehr, weil er bereits große Aufmerksamkeit in der Forschung bekommen hat, und nicht nur als Schüler des Duns Scotus, sondern auch aufgrund seiner eigenen Theorien, jenseits des Einflusses, den Scotus auf ihn ausgeübt hat. Alnwick war nicht nur ein Scotus-Schüler, sondern auch in manchen Punkten einer seiner Kritiker. Weitere Untersuchungen seiner Theorien, auch spezifisch im Bereich der Erkenntnistheorie, sind wünschenswert und würden zum weiteren Verständnis der Entwicklungen der Philosophie im 14. Jahrhundert beitragen.

### **3.2. DIE REZEPTION DER THEORIE BIS ZUM 17. JAHRHUNDERT**

Die Lehre des Scotus hat breite Akzeptanz unter den Gelehrten der Spätscholastik gefunden, und zwar nicht ausschließlich unter seinen Ordensbrüdern, sondern auch außerhalb des Franziskanerordens, unter anderem bei einigen Jesuiten der spanischen Scholastik.<sup>67</sup> Unter den Scotistes vom 14. bis zum 17. Jahrhundert können zahlreiche Denker genannt werden: Johannes Poncius, Petrus Tartaretus, Bartholomäus Mastrius de Meldola, Hieronymus de Montefortino, Francisco Suárez, Luka Wadding, um nur einige zu nennen. Von den nicht direkten Schülern von Scotus und dennoch Anhängern seiner Lehre wird besonders auf zwei eingegangen: Petrus Thomae und Francisco Suárez.

---

<sup>67</sup> Vgl. L. Honnefelder, *Johannes Duns Scotus*, 2005, S. 136

## Schlussbetrachtung

An erster Stelle kann Petrus Thomae genannt werden.<sup>68</sup> Wahrscheinlich war Petrus Thomae kein direkter Schüler von Scotus, der an seinen Lehrveranstaltungen in Paris teilgenommen hat. Dennoch war er sicher ein guter Kenner seiner Schriften.<sup>69</sup> Die vor kurzem erschienene kritische Edition seines Werkes *De esse intelligibili* bildet eine feste Grundlage für eine Aufarbeitung seiner Theorie der Erkenntnis und der *species intelligibilis*.<sup>70</sup> Interessant an diesem Werk ist die ausführliche Auseinandersetzung mit dem Begriff des intelligiblen Seins und allen Problemen, die mit ihm in Zusammenhang stehen, wie z.B. die Frage nach dem ontologischen Status desselben. Petrus Thomae sieht offensichtlich die Relation zwischen dem intelligiblen Objekt in unserer Erkenntnis und der Erkenntnis der Dinge durch den göttlichen Intellekt. Seine Thematisierung des Begriffes des *objectum intelligibile* beinhaltet auch diese Perspektive, die ausdrücklich Gegenstand der Diskussion ist.<sup>71</sup> Andererseits setzt er sich in diesen *Quaestiones* auch mit der Problematik der

---

<sup>68</sup> Von seinem Leben sind wenige Daten bekannt: Er befand sich in Barcelona im Jahr 1303. Im Jahr 1314 war er Lector im franziskanischen Studium generale in Barcelona. Wahrscheinlich hat er Teil seines Studiums in Paris gemacht. 1324-1325 kommentierte er die Sentenzen. Kurz nach 1332 wurde er als Berater des Papstes nach Avignon gerufen. 1326 wurde er der Ketzerei bezichtigt und verstarb im Gefängnis dort. Vgl. Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, Leuven University Press, Leuven, 2015, Einleitung von G. Smith S. XI-XII.

<sup>69</sup> Vgl. Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, 2015. Einleitung von G. Smith S. XI-XII.

<sup>70</sup> Vgl. Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*.

<sup>71</sup> Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 2 „Utrum intellectus divinus producat quidditates creabilium in esse intelligibili“; q. 3 „Utrum illud esse intelligibile quod habuit quidditas creabilis ab aeterno sit esse causatum“; q. 4 „Utrum esse intelligibile creabilium sit prius aliquo modo esse subsistentiae productae in divinis“.



## Schlussbetrachtung

Verursachung des intelligiblen Seins auseinander.<sup>72</sup> Angesichts der Fragen, die Petrus Thomae in diesen *Quaestiones* stellt, erfährt die Theorie von Scotus eine Erweiterung bzw. er bietet Antworten auf Fragen, die bei Scotus offen geblieben waren oder nicht so präzise von ihm beantwortet wurden.

In der Zeit gibt es außer Suárez, auf den wir gleich eingehen werden, und Petrus Thomae eine große Anzahl an Scotisten, die sich auch mit dem Problem der Erkenntnis beschäftigt haben. Walter Chatton gilt als einer seiner wichtigsten Anhänger im weiteren Verlauf des 14. Jahrhunderts. Über seine Theorie gibt es auch einige Studien zu erkenntnistheoretischen Themen, wie das Objekt der Erkenntnis oder die intuitive Erkenntnis, und sogar einen Artikel über die *species* von Tachau.<sup>73</sup> Die Erkenntnistheorie von Bartholomäus Mastrius wurde bisher auch nicht tiefgehend studiert. Bis jetzt sind eine Arbeit über die Abstraktion und eine andere über das Universale erschienen. Andere zwei Arbeiten behandeln am

---

<sup>72</sup> Vgl. Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 1 „Utrum intellectus creatus producat rem intellectam in esse intelligibili“.

<sup>73</sup> Vgl. E. Karger, *William of Ockham, Walter Chatton and Adam Wodeham on the Objects of Knowledge and Belief*, in: *Vivarium* 33 (1995), S. 171-196; L. Cova, *Francesco di Meyronnes e Walter Chatton nella controversia scolastica sulla 'notitia intuitiva de non existente.'* 1976, S. 227-51; F. Kelley, *Walter Chatton vs. Aureoli and Ockham Regarding the Universal Concept*, in: *Franciscan Studies* 41 (1981), S. 222-249; K. Tachau, *Walter Chatton on Sensible and Intelligible Species*, in: *Rivista critica di storia della filosofia* 40 (1985), S. 711-748.

## Schlussbetrachtung

Rande das Problem des *esse cognitum*.<sup>74</sup> Seine Theorie der göttlichen Ideen wurde neben der Theorie von Mayronnis und von Pontius durch Hoffmann und Sousedik untersucht.<sup>75</sup> Wells hat andererseits eine Untersuchung seines Begriffes des *esse cognitum* unternommen.<sup>76</sup> Genauso bedarf es weiterer Untersuchungen der Erkenntnistheorie von Petrus dell'Aquila,<sup>77</sup> der in seinem Sentenzenkommentar eine ähnliche Frage wie Scotus stellt, nämlich ob es im Intellekt ein Gedächtnis gibt, das die *species intelligibilis* hat.<sup>78</sup> So eine Fragestellung ermöglicht einen direkten Vergleich beider Autoren auf die

---

<sup>74</sup> Vgl. P.R. Blum, *Astrazione per indifferenza: Bartolomeo Mastri all'inizio della metafisica moderna*, in: M. Forlivesi (Hrsg.), *Rem in seipsa cernere: Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602–1673)*. Atti del Convegno di studi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri da Meldola (1602–1673), Meldola – Bertinoro, 20–22 settembre 2002, Padua. Il Poligrafo, 2006, S. 223–236; D. Heider, *Bartholomew Mastrius (1602–1673 and John Punch (1599–1603–1661) on the Common Nature and Universal Unity*, in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 84 (2011), S. 145–166; T. Hoffmann, *Creatura intellecta*, 2002, S. 288 ff.; C. Andersen, *Metaphysik im Barockscotismus: Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius. Mit Dokumentation der Metaphysik in der scotischen Tradition ca. 1620–1750*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2016. S. 268 ff.

<sup>75</sup> Vgl. T. Hoffmann, *Creatura intellecta*, 2002; S. Sousedik, *Der Streit um den wahren Sinn der scotischen Possibillienlehre*, in: L. Honnefelder et al. (Hrsg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, 1996, S. 191–204.

<sup>76</sup> Vgl. N. Wells, *Mastrius on Esse Cognitum*, in: R. E. Houser (Hrsg.), *Laudemus viros gloriosos*, 2007, S. 297–326.

<sup>77</sup> Vgl. M. Vittorini, *La teoria delle idee di Pietro d'Aquila ed i suoi fondamenti ontologici*, in: M. Carbajo Núñez (Hrsg.), *Giovanni Duns Scoto: Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte in onore di P. César Saco Alarcón*, Bd. 2, Rome, PAA – Edizioni Antonianum, 2008, S. 213–255.

<sup>78</sup> Petrus dell'Aquila, *Commentaria in quatuor libros sententiarum* I d. 3 q. 4 C. Paolini (Hrsg.), *Levanti*, 1907. S. 103 „Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria habens speciem intelligibilem“. Bei Scotus: *Ord. I d. 3 p. 3 q. 2* „Utrum pars intellectiva proprie sumpta vel aliquid eius sit causa totalis gignens actualem notitiam vel ratio gignendi“.

## Schlussbetrachtung

Konzeptions der Species hin, zumindest unter bestimmten Aspekten.

Jetzt wenden wir uns einem der wichtigsten Autoren der Schule von Salamanca zu: Francisco Suárez.<sup>79</sup> Dass Scotus einen tiefen Einfluss auf Suárez ausgeübt hat, ist unumstritten. Darauf haben sowohl Scotus- als auch Suárez-Experten hingedeutet, auch besonders in Bezug auf die Theorie der Erkenntnis.<sup>80</sup> Dennoch hat sich die Forschung im Allgemeinen vielmehr darauf konzentriert, die Verbindung verschiedener Autoren der Neuzeit zu Suárez zu zeigen,<sup>81</sup> als den Ursprung

---

<sup>79</sup> Suárez ist in Granada im Jahr 1548 geboren. Er trat der Gesellschaft Jesu bei und nach zwei Jahren des Studiums in der Philosophie und vier Jahren in der Theologie hat er in der Jesuiten Schule in Segovia unterrichtet. Er unterrichtete in Alcalá, Avila, Valladolid, Salamanca, Coimbra und Rom und starb dann 1617 in Lissabon. Vgl. C. Shields, D. Schwartz, *Francisco Suárez*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/suarez/>>. [Abgerufen am 22.12.2019].

<sup>80</sup> Vgl. C. Shields, D. Schwartz, *Francisco Suárez*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/suarez/>>. [Abgerufen am 22.12.2019]; D. Heider, *Suárez on Metaphysics and epistemology of Universals*, in: V. Salas, R. Fastiggi (Hrsg.), *A companion to Francisco Suárez*, Leiden, Brill, 2015, S. 164-191, L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, 1990; M. Renemann, *Gedanken als Wirkursachen: Francisco Suárez zur geistigen Hervorbringung*, (Bochumer Studien zur Philosophie Bd. 49) Amsterdam, B. R. Grüner, 2010; R. Cross, *Duns Scotus and Suárez at the Origins of Modernity*, in: W. Hankey, D. Hedley (Hrsg.), *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Aldershot, Ashgate, 2005, S. 65-80.

<sup>81</sup> Es geht vor allem um Studien über den Einfluss von Suárez auf Autoren wie Descartes und Leibniz. Siehe: M. Sgarbi, *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, (Metafisica e storia della Metafisica Bd. 35) Milano, Vita e Pensiero, 2010; J. Doig, *Suárez, Descartes and the Objective Reality of Ideas*, in: *The New Scholasticism* 57 (1977), S. 350-371; T. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suárez*, Rom, Gregorian University Press, 1966.

## Schlussbetrachtung

und die Quellen seiner Theorien zu erschließen. Es steht fest, dass die Theorie der *species intelligibilis* von Suárez große Ähnlichkeiten mit der scotischen Theorie aufweist. Dennoch bestehen auch bedeutsame Unterschiede zwischen der Philosophie von Suárez und der von Duns Scotus, die sicherlich Auswirkungen auf die Species-Theorie haben, wie z.B. die Tatsache, dass Suárez die Formaldistinktion von Scotus nicht akzeptiert. Solche Unterschiede haben zu einer Verwandlung der Theorie bei Suárez gesorgt, die in der Entwicklung späterer Theorien eine wichtige Rolle spielt.<sup>82</sup>

Suárez präsentiert seinen Species-Begriff in seinem *De anima*.<sup>83</sup> Es gibt andere Stellen in *De anima* und auch in den *Disputationes Metaphysicae*, in denen sich Suárez mit diesem Problem auseinandersetzt. Aber jetzt werden wir uns auf diesen Text der fünften Disputation konzentrieren. In diesem Text von Suárez wird die *species* unter zwei Aspekten betrachtet: an sich und in ihrer Funktion. Unter beiden Aspekten der *species* kann man eine starke Anlehnung von Suárez an die Theorie von Duns Scotus feststellen.<sup>84</sup> Ein Beispiel für diese Verbindung stellt der ontologische Status der

---

<sup>82</sup> Heider spricht von einer Nominalisierung des Universalen bei Suárez aufgrund seiner Ablehnung des Formalunterschiedes Vgl. D. Heider, *Suárez on Metaphysics and epistemology of Universals*, 2015, S. 170 ff.

<sup>83</sup> Vgl. Francisco Suárez, *De anima*, disp. 5 q. 2 “Quidnam sint species intentionales“.

<sup>84</sup> Über die zahlreichen Ähnlichkeiten der Species-Theorie von Suárez mit der scotischen Konzeption siehe: A. Tropa, *Scotus and Suarez on Sympathy: The necessity of the connexio potentiarum in the present state*, in: L. Novak (Hrsg.), *Suárez's Metaphysics in its historical and systematic Context*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, S. 275-292. Auch wenn dieser Artikel darauf abzielt, das Verständnis der *conversio ad phantasma* von Suárez als die parallele Tätigkeit vom Intellekt und Vorstellungskraft der scotischen Vorstellung entsprechend zu erklären, werden mehrere Punkte der Species-Theorie von Suárez dargelegt und mit der Theorie von Scotus verglichen.

## Schlussbetrachtung

*species* dar: Suárez betrachtet die *species* an sich genommen genauso wie Scotus als eine Qualität der Seele, als eine reale Entität.<sup>85</sup> Auch wenn verschiedene Aspekte der Erkenntnistheorie von Suárez bereits studiert wurden,<sup>86</sup> kann eine tiefere Untersuchung des Species-Begriffs vor allem im Hinblick auf die Verbindung zu Scotus, unternommen werden.

Es gibt sicherlich viele andere Scotisten zwischen dem 14. und dem 17. Jahrhundert, die hier nicht mehr erwähnt werden, da die Absicht dieses Abschnittes nicht darin besteht, eine

---

<sup>85</sup> Vgl. Francisco Suárez, *De anima* disp. 5, q. 2 n. 60 „Constat ergo universalis conclusio posita, nempe omnes species intentionales esse accidentia, atque adeo esse qualitates, quia non est aliud praedicamentum accidentis ad quod pertinere possint.“

<sup>86</sup> N. Wells, *Esse cognitum and Suárez Revisited*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1993), S. 339–348; N. Wells, *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez*, in: *Journal of the History of Philosophy* 28 (1990), S. 33–61; J. South, *Singular and Universal in Suárez's Account of Cognition*, in: *Review of Metaphysics* 55 (2002), S. 785–823; J. Ross, *Suárez on Universals*, in: *Journal of Philosophy* 59 (1962), S. 736–47; J. Pereira, *Suárez: Between Scholasticism and Modernity*, Marquette, Marquette University Press, 2007; D. Novotny, *Being of Reason: A Study in Scholasticism of the Baroque Era*, New York, Fordham University Press, 2013; C. Noreña, *Ockham and Suárez on the Ontological Status of Universal Concepts*, in: *The New Scholasticism* 4 (1981), S. 348–362; B. Cantens, *Suárez on Beings of Reason: What Kind of Beings (entia) are beings of Reason, and What Kind of Being (esse) Do They Have?*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 77 (2003), S. 171–187; G. Burlando, *Suarez on Intrinsic Representationalism*, in: M. C. Pacheco, J. F. Meirinhos (Hrsg.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 aout 2002, Bd. 3, (Rencontres de philosophie Médiévale Bd. 11) Turnhout, Brepols, 2006, S. 1941–1957; E. Åkerlund, *Suárez on Forms, Universals and Understanding*, in: *Studia Neoaristotelica* 6 (2009), S. 159–182; T. Aho, *Suárez on Cognitive Intentions*, in: P. Bakker, J. Thijssen (Hrsg.), *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's „De anima“*, Aldershot, Ashgate, 2007, S. 180–202.

## Schlussbetrachtung

erschöpfende Darstellung der bisher wenig studierten Rezeption der Erkenntnistheorie von Scotus in der Spätscholastik zu unternehmen.

### 3.3. VOM BEGRIFF DER *SPECIES INTELLIGIBILIS* ZUM NEUZEITLICHEN IDEENBEGRIFF

In den neuzeitlichen und modernen Theorien der Erkenntnis, wie z.B. bei Descartes, Leibniz, Kant, usw. wird der Begriff der *species intelligibilis* nicht mehr verwendet.<sup>87</sup> Bei diesen Autoren wird ausschließlich von Ideen gesprochen. Diese Theorien weisen oft einen starken repräsentationalistischen Charakter auf in dem Sinne, dass sie das Objekt der Erkenntnis mit im Intellekt hergestellten oder existenten Abbildern der Wirklichkeit identifizieren, ohne einen direkten Zusammenhang derselben mit der Wirklichkeit auszuweisen. Die Wirklichkeit als solche wird vermutet und die Übereinstimmung dieser Abbilder mit den realen Objekten vorausgesetzt. Dieser Verwandlungsprozess der Theorien über die Erkenntnis bedarf einer Erklärung. Er stellt keinen plötzlichen Bruch dar, sondern ist vielmehr ein allmählicher Veränderungsprozess im Laufe der Jahrhunderte, der vom Begriff der *species intelligibilis*, der bei den meisten Autoren des Mittelalters keinen Abbildscharakter hat, zum neuzeitlichen Ideenbegriff führt.

Eine Rückführung der erkenntnistheoretischen Entwürfe der Neuzeit auf Thesen und Ideen von Scotus ist ansatzweise bereits unternommen, insbesondere bzgl. des Begriffs des *esse intelligibile*, der vielleicht das am besten geeignete Zwischenglied für die Feststellung der Verbindung zwischen

---

<sup>87</sup> Im Fall von Descartes finden wir eine Ablehnung der *species sensibilis* aber keine Auseinandersetzung mit der *species intelligibilis*. Vgl. L. Spruit, *Species intelligibilis: From perception to knowledge. Renaissance controversies, later scholasticism and the elimination of the intelligible species in modern philosophy*, Bd. 2, Brill, Leiden 1995, S. 353-390.

## Schlussbetrachtung

Scotus und generell Autoren der Spätscholastik mit der Neuzeit darstellt. Normore deckt die Verbindungen zwischen Descartes und Scotus in Bezug auf das Verständnis des objektiven Seins auf,<sup>88</sup> und Cronin hat eine ausführliche Arbeit über den Begriff des objektiven Seins bei Suárez und Descartes geliefert, in der diese Theorien auf ihren Ursprung in der Theorie über das intelligible Sein bei Duns Scotus zurückgeführt werden.<sup>89</sup>

Dies bedeutet sicherlich nicht, dass der Begriff der *species intelligibilis* von Scotus im Ideenbegriff des Descartes' aufgeht. Die Begriffe werden auch verwandelt. Allerdings ist eine Verbindung zwischen den beiden Konzeptionen zu vermuten, wenn eine Beziehung im Begriff des objektiven Seins festgestellt werden kann, der beide verwendet. In der Entwicklung der Philosophiegeschichte kann sowohl eine Kontinuität, als auch Brüche oder Veränderung festgestellt werden und da, wo es Ähnlichkeiten in den Theorien, weil es auch Rezeption von Ideen gibt, finden wir auch Unterschiede, denn diese werden angepasst. Dies muss allerdings im Fall einer Relation zwischen Scotus und Autoren der Neuzeit tiefer untersucht und in den konkreten Aspekten der Theorien überprüft werden, um feststellen zu können, inwiefern es Rezeption und inwiefern es Transformation gibt.

Wie schon im letzten Abschnitt gesagt wurde, spielt Suárez sicherlich eine entscheidende Rolle in diesem Prozess, da seine Lehre großen Einfluss auf neuzeitliche Philosophen ausgeübt hat. Und die Lehre von Suárez weist eine starke Verbindung zur Scotus' Theorie auf. Es ist daher notwendig, in Bezug auf die *species intelligibilis* den Rezeptionsprozess von der durch Suárez vermittelten Theorie von Scotus bei Autoren der Neuzeit und die Transformation, die diese Theorie

---

<sup>88</sup> Vgl. C. Normore, *Meanings and Objective Being*, 1986, S. 223-242.

<sup>89</sup> Vgl. T. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suárez*, 1966, S. 187 ff.

## Schlussbetrachtung

sicherlich erfahren hat, zu erschließen, damit die neuzeitliche Theorie der Ideen entstehen konnte. Eine solche Analyse darf nicht den Einfluss anderer Autoren des Mittelalters leugnen. Aber eine Untersuchung der Rezeption von Scotus' Theorie der *species intelligibilis* bis in die Neuzeit hinein durch das Studium der verschiedenen Erkenntnistheorien, ihren Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten, kann zur Erleuchtung dieses Transformationsprozesses in der Philosophiegeschichte beitragen, auch wenn ein solches Unternehmen die Möglichkeiten dieser Arbeit bei weitem übersteigt.







# Literaturverzeichnis

## QUELLEN

### Werke von Johannes Duns Scotus

JOHANNES DUNS SCOTUS, *De Ordinatione Ioannis Duns Scoti disquisitio historico-critica. Prologus totius operis*, in: Opera Omnia (Ed. Vaticana), Bd. 1, C. Balić et al. (Hrsg.), Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

– *Ordinatio, Liber I, Distinctio 3*, in: Opera Omnia (Ed. Vaticana), Bd. 3, C. Balić et al. (Hrsg.), Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.

– *Ordinatio, Liber I, Distinctiones 11-25*, in: Opera Omnia (Ed. Vaticana), Bd. 5, C. Balić et al. (Hrsg.), Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1959.

– *Ordinatio, Liber I, Distinctiones 26-48*, in: Opera Omnia (Ed. Vaticana), Bd. 6, C. Balić et al. (Hrsg.), Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.

– *Ordinatio, Liber II, Distinctiones 1-3*, in: Opera Omnia (Ed. Vaticana), Bd. 7, C. Balić et al. (Hrsg.), Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.

– *Ordinatio, Liber II, Distinctiones 4-44*, in: Opera Omnia (Ed. Vaticana), Bd. 8, B. Hechich et al. (Hrsg.), Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 2001.

– *Ordinatio, Liber III, Distinctiones 1-17*, in: Opera Omnia (Ed. Vaticana), Bd. 9, B. Hechich et al. (Hrsg.), Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 2006.

– *Ordinatio, Liber IV, Distinctiones 1-8*, in: Opera Omnia (Ed. Vaticana), Bd. 11, B. Hechich et al. (Hrsg.), Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 2008.

– *Ordinatio, Liber IV, Distinctiones 8-13*, in: Opera Omnia (Ed. Vaticana), Bd. 12, B. Hechich et al. (Hrsg.), Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 2010.

## Literaturverzeichnis

- *Ordinatio, Liber IV, Distinctiones* 43-49, in: Opera Omnia (Ed. Vaticana), Bd. 14, P. Perantoni et al. (Hrsg.), Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 2013.
- *Lectura, Prologus et Liber I, Distinctiones* 1-7, in: Opera Omnia (Ed. Vaticana), Bd. 16, C. Balić et al. (Hrsg.), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1960.
- *Lectura, Liber I, Distinctiones* 8-45, in: Opera Omnia (Ed. Vaticana), Bd. 17, C. Balić et al. (Hrsg.), Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1966.
- *Lectura, Liber II, Distinctiones* 1-6, in: Opera Omnia (Ed. Vaticana), Bd. 18, L. Modric et al. (Hrsg.) Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1982.
- *Lectura, Liber II, Distinctiones* 7-44, in: Opera Omnia (Ed. Vaticana), Bd. 19, P. Perantoni et al. (Hrsg.), Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1993.
- *Reportatio I-A*, A. Wolter, O. Bychkov (Hrsg.), Bd. 1, St. Bonaventure, N.Y: Franciscan Institute, 2004.
- *Reportatio I-A*, A. Wolter, O. Bychkov (Hrsg.), Bd. 2, St. Bonaventure, N.Y: Franciscan Institute, 2008.
- *Reportata Parisiensia, Liber I, Distinctiones* 1-48, *Liber II, Distinctiones* 1-11, in: Opera Omnia, Bd. 22, Paris, Vivès, 1894.
- *Reportata Parisiensia, Liber II, Distinctiones* 12-44, *Liber III, Distinctiones* 1-35, *Liber IV, Distinctiones* 1-6, in: Opera Omnia, Bd. 23, Paris, Vivès, 1894.
- *Reportatio IV-A*, O. Bychkov, R. Trent Pmplum (Hrsg.), Bd. 1-1, St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute, 2016.

## Literaturverzeichnis

- *Reportatio IV-A*, O. Bychkov, R. Trent Pmplum (Hrsg.), Bd. 1-2, St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute, 2016.
- *Reportata Parisiensia, Liber IV, Distinctiones 7-49*, in: Opera Omnia, Bd. 24, Paris, Vivès, 1894.
- *Quaestiones Quodlibetales*, qq. 1-13, in: Opera Omnia, Bd. 25, Paris, Vivès, 1895 .
- *Quaestiones Quodlibetales*, qq. 14-21, in: Opera Omnia, Bd. 26, Paris, Vivès, 1895.
- *Collationes*, in: Opera Omnia, Bd. 5, Paris, Vivès, 1891.
- *Collationes Oxonienses*, G. Alliney, M. Fedeli (Hrsg.), Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2016.
- *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge; Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, R. Andrews et al. (Hrsg.), in: Opera Philosophica Bd. 1, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1999.
- *Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones Super Librum Elenchorum Aristotelis*, R. Andrews et al. (Hrsg.), in: Opera philosophica Bd. 2, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute, 2004.
- *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Libri VI–IX, G. Etzkorn, et al. (Hrsg.), in: Opera Philosophica Bd. 4, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1997.
- *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, C. Bazán et al. (Hrsg.), in: Opera philosophica Bd. 5, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute, 2006.

## Literaturverzeichnis

### Werke von anderen Philosophen

AEGIDIUS ROMANUS, *De esse et essentia, De mensura angelorum et De cognitione angelorum*, Frankfurt a.M., Minerva, 1968 [Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Venedig: 1503].

ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processu universitatis a prima causa*, Opera Omnia (Ed. Coloniensis Bd. T.17, ps.2) W. Fauser (Hrsg.), Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1993.

ALEXANDER VON HALES, *Summa theologica*, Claras Aquas, Quaracchi, 1928.

ARISTOTELES, *Kategorien*, G. Bien (Hrsg.), in: Organon, Bd. 2 Hamburg, Meiner, 1985.

– *De interpretatione* (Perihermenias), H.G. Zekl (Hrsg.), in: Organon, Bd. 2, Hamburg, Meiner, 1985. York

– *Erste Analytik*, H.G. Zekl (Hrsg.), in: Organon, Bd. 3/4. Hamburg, Meiner, 1997.

– *Zweite Analytik*, W. Detel (Hrsg.), Hamburg, Meiner, 2014.

– *Metaphysik*, Bücher I-VI, H. Seidl (Hrsg.), Hamburg, Meiner, 1989.

– *Metaphysik*, Bücher VII-XIV, H. Seidl (Hrsg.), Hamburg, Meiner, 2009.

– *Nikomachische Ethik*, G. Bien (Hrsg.), Hamburg, Meiner, 2010.

– *Physik*, Bücher I-IV, H.G. Zekl (Hrsg.), Hamburg, Meiner, 1987.

– *Über die Seele*, K. Corcilius (Hrsg.), Hamburg, Meiner, 2017.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, in: Opera Omnia, Bd. 7, in: J.P. Migne (Hrsg.), Patrologiae Cursus

## Literaturverzeichnis

- Completus, Serie Latina, Bd. 41, Lutetiae Parisiorum, Migne, 1864.
- *De Trinitate*, in: Opera Omnia, Bd. 8, in: J.P. Migne (Hrsg.), Patrologiae Cursus Completus, Serie Latina, Bd. 42, Lutetiae Parisiorum, Migne, 1865.
- AVICENNA, *Liber de Anima seu Sextus de naturalibus*, in: S. van Riet (Hrsg.), Avicenna Latinus, Bd. 1/3, Louvain, Peeters, 1972.
- *Liber de Anima seu Sextus de naturalibus*, in: S. van Riet (Hrsg.), Avicenna Latinus, Bd. 4/5, Louvain, Peeters, 1968.
- BARTHOLOMAEUS MASTRIUS DE MELDULA, *Disputationes ad mentem Scoti in duodecim Aristotelis Stagiritae Libros Metaphysicorum* (Philosophiae ad Mentem Scoti Cursus Integer Bd. 5), Venetiis 1727.
- BRENTANO, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1, Meiner, Hamburg, 1973, [Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1924].
- *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 2, Meiner, Hamburg, 1971, [Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1925].
- CALCIDIUS, *Platonis Timaeus*, in: R. Klibansky (Hrsg.), Corpus Platonius Medii Aevi, London, Institut Warburgian, 1975.
- CICERO, *Academica*, in: E.H. Warmington (Hrsg.), The Loeb Classical Library Bd. 19, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967.
- DESCARTES, René, *Meditationen*, A. Schmidt (Hrsg.), (Sammlung Philosophie Bd. 5) Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2011.
- DIOGENES LAERTIOS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, K. Reich (Hrsg.), O. Appel (Übers.), (Philosophische Bibliothek Bd. 674) Hamburg, Meiner, 2015.

## Literaturverzeichnis

FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Conflatus*, H. Möhle, R. Hofmeister Pich (Hrsg.), (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters Bd. 29) Freiburg i.B., Herder, 2013.

– *De notitia intuitiva*, in: G. Etzkorn, Franciscus de Mayronis: A Newly-Discovered Treatise on Intuitive and Abstractive Cognition, in: *Franciscan Studies* 54 (1994–1997), S. 21-50.

– *Formalitates sive tractatus de esse obiectivo*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. qu. 32, ff. 157v-162v.

– *Quodlibeti* qq. 6 et 7 (De entibus rationis), N. Cuhrova, L. Novak (Hrsg.), in: *Studia Neoaristotelica* 3/2 (2006), S. 198-239.

– *Super quattuor libros Sententiarum*, Venetiis 1520.

FREGE, Gottlob, *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*, in: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* Bd. 2, 1918-1919, S. 58–77.

GIRALDUS ODonis, *De intentionibus*, in: L.M. de Rijk, Giraldus Odonis O.F.M. *Opera Philosophica*, Bd. 2: *De intentionibus*. Critical Edition with a Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 86), Leiden/Boston, Brill, 2005.

GOTTFRIED VON FONTAINES, *Quodlibet* V-VII, in: *Les Philosophes Belges. Textes et Études* Bd. 3. M. de Wulf, J. Hoffmanns (Hrsg.), Leuven, Institute Supérieur de Philosophie de L'Université, 1914.

GONSALVUS HISPANUS, *Quaestiones disputatae et de quodlibet* L. Amorós (Hrsg.) (*Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi* Bd. 9), Ad Claras Aquas, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1935.



## Literaturverzeichnis

- HEINRICH VON GENT, *Quodlibeta*, Bibliothèque S. J., Lovain: 1961. [Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Paris: 1518].
- *Summa Quaestionum Ordinarium* I-V, G.A. Wilson (Hrsg.) in: R. Macken (Hrsg.) *Opera Omina* Bd. 21. Leuven, Leuven University Press, 2005.
  - *Summa Quaestionum Ordinarium*, (Ed. J. Badius), St. Bonaventure, Louvain, Paderborn, The Franciscan Institute, Nauwelaerts, Schöning, 1953 [Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Paris: 1520].
- HEINRICH VON HARCLAY, *Quaestio de Universalī*, in: G. Gál, Henricus de Harclay: quaestio de significato conceptus universalis, in: *Franciscan Studies* 31 (1971), S. 178–224.
- HEINRICH VON WERLA, *Tractatus de Formalitatibus*, S. Classen (Hrsg.), in: *Franciscan Studies* 14/4 (54), pp. 412–442.
- HERVAEUS NATALIS, *De secundis intentionibus*, J. Doyle (Hrsg.), A treatise of Master Hervaeus Natalis (d. 1323), the doctor perspicacissimus, on second intentions: volume one – an English translation and volume two – a Latin edition, (Medieval philosophical texts in translation Bd. 44), Milwaukee, Marquette University Press, 2008, Bd. 2.
- HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und der 2. Auflage, (Husserliana XVIII), E. Holenstein (Hrsg.), Der Haag, Martinus Nijhoff, 1975.
- *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Text der 1. und der 2. Auflage, (Husserliana XIX/1), Der Haag, Martinus Nijhoff, 1984.
- JACOB VON AESCULO, *Quaestiones Ordinariae* q. 5 in: Yokoyama, Tetsuo, Zwei Quaestionen des Jacobus de Aesculo über das *Esse obiectivum*, in: L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann (Hrsg.), *Wahrheit und*

## Literaturverzeichnis

Verkündigung, Festschrift für Michael Schmaus zum 70, Bd. 1, Paderborn, Schöningh, 1967. S. 37-59.

– *Quaestiones Quodlibetales* q. 2, in: Yokoyama, Tetsuo, Zwei Quaestionen des *Jacobus de Aesculo* über das *Esse obiectivum*, in: L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann (Hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung*, Festschrift für Michael Schmaus zum 70, Bd. 1, Paderborn, Schöningh, 1967. S. 59-74.

JOHANNES ANGLICUS, *De formalitatibus*, Roma, Biblioteca Angelica, Ms. 563, ff. 49ra-81va.

JOHANNES BACONTHORPE, *In quattuor libros Sententiarum*, Venetiis, 1526.

JOHANNES VALLO, *Lectura absolutissima super formalitatibus Scoti*, Paris 1585.

JOHANNES VON READING, *In libros Sententiarum* l. d. 3 q. 3, in: Gál, Gedeon, *Quaestio Ioannis de Reading de necessitate specierum intelligibilium defensio doctrinae Scoti*, in: *Franciscan Studies* 29 (1969), 66–156. S. 77–156.

– *Quodlibet* q. 2, in: W. Goris, *Absolute beginners. Der Mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 93) Leiden, Brill, 2007, S. 52-95.

– *Scriptum in Primus librum Sententiarum* qq. 6, 7, 10 in: S. Livesey, *Theology and science in the fourteenth century. Three questions on the unity and subalternation of sciences from John of Reading's commentary on the Sentences*, Leiden, Brill, 1989, S. 91-205.

– *Scriptum in Primum librum Sententiarum* d. 2, qq. 2, 3 in: G. Etzkorn, *John Reading on the existence and univocity of God, efficient and final causality*, in: *Franciscan Studies*, 4 (1981), S. 125-221.

## Literaturverzeichnis

- KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 1965.
- MATTHÄUS VON AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, (Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi, Bd. 1), Quaracchi, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1957.
- MEISTER ECKHART, *Expositio libri Exodi, Sermones et Lectiones super Ecclesiastici cap. 24, Expositio Libri Sapientiae, Expositio Cantici Canticorum cap. 1,6*, in: Die lateinischen Werke Bd. 2, H. Fischer, J. Koch, K. Weiß (Hrsg.), Stuttgart, Kohlhammer, 1992.
- NICOLAUS BONETUS, *Tractatus de Formalitatibus*, Padua 1475.
- NICOLAUS VON CUSA, *De docta ignorantia*, in: Opera Omnia Bd. 1, Hamburg, Meiner, 1932.
- NICOLAUS LAKMANN, *Quaestio de Formalitatibus, Modis et Rebus Scotistarum Doctrina*, A. Pompei (Hrsg.), in: Miscellanea Francescana 61 (1961), S. 198-275.
- PARMENIDES, *Fragmente*, in: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Berlin, Weidmann, 2004, S.
- PETRUS AUREOLIS, *In I Sententiarum*, d. 23, in: L.M. de Rijk, Giraldu Odonis O.F.M. Opera Philosophica, Bd. 2: De intentionibus. Critical Edition with a Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 86), Leiden/Boston, Brill, 2005, Appendix F, S. 710 ff.
- PETRUS DE TRABIBUS, *In Sententiarum I*, p. 3 art. 1 q. 3, en: H.A. Hunning, The plurality of Forms according to Petrus de Trabibus, en: Franciscan Studies 28 (1968), S. 139-166.
- PETRUS DELL'AQUILA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum I d. 3 q. 4*, C. Paolini (Hrsg.), Levanti, 1907.

## Literaturverzeichnis

- PETRUS JOHANNIS OLIVI, *Questiones in secundum librum Sententiarum*, qq. 49-71, B. Jansen (Hrsg.), (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi Bd. 5) Firenze-Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1924.
- *Questiones in secundum librum Sententiarum*, qq. 72-118, (Ed. B. Jansen), (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi Bd. 6) Firenze-Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1926.
- PETRUS THOMAE, *De distinctione praedicamentorum*, E. Bos (Ed.), in: M. Kardaun, J. Spruyt, L.M. de Rijk (Eds.), *The winged Chariot: Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L.M. de Rijk*, (Brill Studies in Intellectual History Bd. 100), Leiden, Brill, 2000, S. 277-293.
- *Quaestiones de esse intelligibili*, G. Smith (Hrsg.), Leuven, Leuven University Press, 2015.
- PLATON, *Politeia*, in: U. Wolf (Hrsg.), *Sämtliche Werke Bd. 2*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch, 2013.
- *Phaidon*, in: U. Wolf (Hrsg.), *Sämtliche Werke Bd. 2*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch, 2013.
- SUÁREZ, Francisco, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, S. Castellote (Hrsg.), Bd. 2, Barcelona, Labor, 1981.
- *Disputationes Metaphysicae*, (Ed. Vivès Bd. 26) Hildesheim, Ulms, 1965 [Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Paris: 1866]
- THOMAS VON AQUIN, *In libros B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini (Hrsg.), Taurini-Romae, Marietti, 1950.
- *Summa Theologiae*, Pars prima qq. 1-49, in: *Opera omnia* (Ed. Leonina Bd. 4) Romae, Typographia Polyglotta, 1888.

## Literaturverzeichnis

- *Summa Theologiae*, Pars prima qq. 50-119, in: Opera omnia (Ed. Leonina Bd.5) Romae, Typographia Polyglotta, 1889.
- *Summa Theologiae*, Prima Secundae, qq. 1-70, in: Opera omnia (Ed. Leonina Bd. 6) Romae, Typographia Polyglotta, 1891.
- *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, (Ed. M. F. Moos Bd. 4) P. Lethielleux, Parisiis, 1947.
- *Quaestiones disputatae de Veritate*, qq. 1-7, in: Opera omnia (Ed. Leonina Bd.22/1.2.) Romae, Ad sanctae Sabinae, 1970.
- *Quaestiones disputatae de Veritate*, qq. 8-12, in: Opera omnia (Ed. Leonina Bd. 22/2.1.) Romae, Ad sanctae Sabinae, 1970.
- *Quaestiones disputatae de Veritate*, qq. 21-29, in: Opera omnia (Ed. Leonina Bd. 22/2.1.) Romae, Ad sanctae Sabinae, 1973.

WILHELM VON ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de Quodlibet*, Florenz, Ad Aquas Claras, 1937.

WILHELM VON OCKHAM, *Quaestiones in librum II Sententiarum Reportatio*, in: Opera Theologica Bd. 5, G. Gál, R. Wood (Hrsg.), St. Bonaventure/New York, St. Bonaventure University: The Franciscan Institute, 1981.

- *Quodlibeta Septem*, in: Opera Theologica Bd. 9, J.C. Wey (Hrsg.), St. Bonaventure/New York, St. Bonaventure University: The Franciscan Institute, 1980.

- *Scriptum in librum I Sententiarum Ordinatio*, Prol. et d. 1, in: Opera Theologica, Bd. 1, G. Gál (Hrsg.), St. Bonaventure/New York, St. Bonaventure University: The Franciscan Institute, 1967.

## Literaturverzeichnis

– *Scriptum in librum I Sententiarum Ordinatio*, d. 19-48, in: *Opera Theologica*, Bd. 4, G. Gál (Hrsg.), St. Bonaventure/New York, St. Bonaventure University: The Franciscan Institute, 1979.

– *Summa Logicae*, in: *Opera Philosophica*, Bd. 1, P. Boehner, G. Gál, S. Brown (Hrsg.), St. Bonaventure/New York, St. Bonaventure University: The Franciscan Institute, 1974.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*. Kritisch-genetische Edition. (Hrsg.) Schulte et. al., Suhrkamp. Frankfurt a.M. 2001.

## FORSCHUNGSLITERATUR

- ADAMS, Marylin McCord, *Universals in the Early Fourteenth Century*, in: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (Hrsg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscover of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism: 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, S. 411-439.
- ADRIAENSSEN, Han Thomas, *Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- AERTSEN, Jan, *Medieval Philosophy As Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 107) Leiden, Brill, 2012.
- „Von Gott kann man nichts erkennen, außer dass er ist“. *Die Debatte über die (Un-)möglichkeit einer Gotteserkenntnis quid est*, in: J. Aertsen, A. Speer, K. Emery (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277*, (Miscellanea mediaevalia Bd. 28) Berlin, De Gruyter, 2001, S. 22-37.
- AERTSEN, Jan, SPEER, Andreas (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 27) Berlin, De Gruyter, 2000.
- *Individuum und Individualität im Mittelalter*, (Miscellanea mediaevalia Bd. 24) Berlin/New York, De Gruyter, 1996.
- *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, (Miscellanea mediaevalia Bd. 25) Berlin/New York, De Gruyter, 1998.
- *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, (Miscellanea mediaevalia Bd. 26) Berlin/New York, De Gruyter, 1998.

## Literaturverzeichnis

- AERTSEN, Jan; SPEER, Andreas; EMERY, Kent (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277*, (Miscellanea mediaevalia Bd. 28) Berlin, De Gruyter, 2001.
- AGOSTINI, Igor, *La tradizione scotista e la dottrina della positività dell'infinito*, in: Quaestio 8 (2008), S. 345-364.
- AHO, Tuomo, *Suárez on Cognitive Intentions*, in: P. Bakker, J. Thijssen (Hrsg.), *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's „De anima“*, Aldershot, Ashgate, 2007, S. 180-202.
- ÅKERLUND, Erik, *Suárez on Forms, Universals and Understanding*, in: *Studia Neoaristotelica* 6 (2009), S. 159-182.
- ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomás, *Metafísica*, Pamplona, Eunsa, 2001.
- AMERINI, Fabrizio, *Intentionality*, in: H. Lagerlund (Hrsg.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011, S. 558-564.
- *Later Medieval Perspectives on Intentionality. An Introduction*, in: F. Amerini (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, (Quaestio Bd. 10), Turnhout, Brepols, 2010, S. 3-24.
  - *Realism and Intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion*, in: S. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (Hrsg.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 102) Leiden, Brill, 2009, S. 239-260.
- AMERINI, Fabrizio (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, (Quaestio Bd. 10), Turnhout, Brepols, 2010.
- AMORÓS, León (Hrsg.), *Gonsalvi Hispani Quaestiones Disputatae et de Quodlibet: Ad Fidem Codicum mss. ed. cum introd. historico-critica*, (Bibliotheca



## Literaturverzeichnis

Franciscana Scholastica Medii Aevi Bd. 9), Ad Claras Aquas, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1935.

ANDERSEN, Claus A., ‚*Metaphysica secundum ethymon nominis dicitur scientia transcendens*‘: On the Etymology of ‚*Metaphysica*‘ in the Scotist Tradition, in: *Medioevo* 34 (2009), S. 61–104.

– *Metaphysik im Barockscotismus: Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius. Mit Dokumentation der Metaphysik in der scotischen Tradition ca. 1620-1750*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2016.

ANDREWS, Robert, *Haecceity in the metaphysics of John Duns Scotus*, in: L. Honnefelder, H. Möhle, A. Speer, T. Kobusch, S. Bullido del Barrio (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes*, Proceedings of “The Quadruple Congress” on John Duns Scotus, Part 3, (Archa Verbi. Subsidia Bd. 5) Münster, Aschendorff, 2011, S. 151-162.

ANSALDO, Aurelio (Hrsg.), *Persona, Verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Roma, Città nuova editrice, 1986.

ANSCOMBE, Elizabeth, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell 1976.

– *Intention*, in: Proceedings of the Aristotelian Society, New Series 57 (1956-1957), S. 321-332.

– *The intentionality of sensation: a grammatical feature*, in: A. Noë, E. Thompson (Hrsg.), *Vision and mind. Selected readings in the philosophy of perception*, Cambridge, Massachusetts/London, England, Massachusetts Institute of Technology Press, 2002, S. 55-75.

## Literaturverzeichnis

- *Thought and Action in Aristotle*, in: R. Bambrough (Hrsg.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, Routledge and Kegan Paul, 1965, S. 143-158.
- ARIEW, Roger, *Scotists, Scotists, Everywhere*, in: *Intellectual News: Review of the International Society for Intellectual History* 8 (2000), S. 14–21.
- ARP, Robert, *A Humean Response to Scotus's Conception of 'Infinite Being'* in: *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía* 110 (1999), S. 3-19.
- ASSENMACHER, Johannes, *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik* (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik), Leipzig, Meiner, 1926.
- AUDI, Robert (Hrsg.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139057509> [Abgerufen am 16.10.2019].
- BAKKER, Paul; THIJSEN, Johannes (Hrsg.), *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's „De anima“*, Aldershot, Ashgate, 2007, S. 180–202.
- BALIC, Karl, *Las obras de Duns Escoto en los códices españoles*, in: *Ecclesia* (Madrid) 330 (1947), S. 11.
  - *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences: étude historique et critique*, (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique Bd. 1), Louvain, Bureaux de la Revue, 1927.
- BAMBROUGH, Renford, *Universals and Family Resemblances*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1960), S. 207-222.
- BAMBROUGH, Renford (Hrsg.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, Routledge and Kegan Paul, 1965.

## Literaturverzeichnis

- BECKMANN, Jan, *Wilhelm von Ockham*, München, Beck, 2010.
- BECKERMANN, Ansgar, *Gibt es ein Problem der Intentionalität?*, in: U. Haas-Spohn (Hg.), *Intentionalität zwischen Subjektivität und Weltbezug*, Paderborn, Mentis, 2003, S. 19-44.
- BELLA, Stefano di, *Il fantasma dell'ecceità: Leibniz, Scoto e il principio d'individuazione*, in: *Quaestio 8* (2008), S. 535-567.
- BENAKIS, Linos G. (Hrsg.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale*. Actes du Colloque international de Corfou 6–8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, (SIEPM Rencontres de Philosophie Médiévale Bd. 6) Turnhout, Brepols, 1997.
- BÉRUBÉ, Camille, *La première école scotiste*, in: Z. Kaluza, P. Vignaux (Hrsg.), *Logique, ontologie, et théologie au XIV<sup>e</sup> siècle: preuve et raisons à l'Université de Paris*, Paris, Vrin, 1984, S. 9–24.
- BÉRUBÉ, Camille (Hrsg.), *Homo et Mundus*. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, (Studia Scholastico-Scotistica Bd. 8) Rome, Commissio Scotistica, 1984.
- *Regnum hominis et regnum Dei*. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis, Bd. 2, (Studia Scholastico-Scotistica Bd. 7) Rome, Commissio Scotistica, 1978.
- BLACK, Deborah, *Intentionality in Medieval Arabic Philosophy*, in: F. Amerini (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, (Quaestio Bd. 10), Turnhout, Brepols, 2010, S. 65-82.
- BLACKWELL, Constance, *Thomas Aquinas against the Scotists and Platonists: The Definition of ens: Cajetano, Zimara, Pererio, 1495–1576*, in: *Verbum: Analecta neolatina* (Budapest) 6 (2004), S. 179-188.

## Literaturverzeichnis

- BLUM, Paul Richard, *Astrazione per indifferenza: Bartolomeo Mastri all'inizio della metafisica moderna*, in: M. Forlivesi (Hrsg.), *Rem in seipsa cernere: Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602–1673). Atti del Convegno di studi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri da Meldola (1602–1673), Meldola – Bertinoro, 20–22 settembre 2002*, Padua. Il Poligrafo, 2006, S. 223–236.
- BOLAND, Vivien, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas. Sources and Synthesis*, (Studies in the History of Christian Thought Bd. 69), Leiden, Brill, 1996.
- BOLER, John F., *Intuitive and abstractive cognition*, in: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (Hrsg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscover of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism: 1100–1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, S. 460–482.
- BONINO, Guido; Cumpa, Javier; Jesson, Greg (Hrsg.), *Defending Realism: Ontological and Epistemological Investigations*, Boston/Berlin/München, De Gruyter, 2014.
- BORMANN, C.; Franzen, W.; Krapiec, A.; Oening-Hanhoff, L., *Form und Materie (Stoff)*, in: J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 2, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, Bd. 2, S. 977–1029.
- BOS, Egbert P., *The Theory of Ideas According to Francis of Meyronnes. Commentary on the Sentences (Conflatus): I, dist. 47*, in: L. Benakis (Hrsg.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6–8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, (SIEPM Rencontres de Philosophie Médiévale Bd. 6) Turnhout, Brepols, 1997, S. 211–227.

## Literaturverzeichnis

- *Petrus Thomae, De distinctione praedicamentorum*, en: M. Kardaun, J. Spruyt, L.M. de Rijk (Eds.), *The winged Chariot: Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L.M. de Rijk*, (Brill Studies in Intellectual History Bd. 100), Leiden, Brill, 2000, S. 277-293
- BOS, Egbert P. (Hrsg.), *John Duns Scotus, Renewal of Philosophy*. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996) (Elementa: Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte Bd. 72) Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1998.
- BOCHENSKI, Joseph M.; CHURCH, Alonzo; GOODMAN, Nelson (Hrsg.), *The Problem of Universals: A Symposium*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1957.
- BOULNOIS, Olivier, *En busca de un Duns Escoto irrecuperable*, H. Salinas (Übers.), in: *Universitas Philosophica* 28/56 (2011), S. 177-199.
- *Être et Représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- *Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1992), S. 3-33.
- BOULNOIS, Olivier; KARGER, Elizabeth; SOLÈRE, Jean-Luc; SONDAG, Gerard (Hrsg.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 September 2002*, (Textes et études du Moyes Âges Bd. 26) Louvain-La-Neuve, Brepols. 2004.
- BOULNOIS, Olivier; SCHMUTZ, Jacob; SOLÈRE, Jean-Luc (Hrsg.), *Le Contemplateur et les idées: modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), Paris, Vrin, 2002.

## Literaturverzeichnis

- BRENT, James, *God's Knowledge and Will*, in: B. Davies, E. Stump (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2012, S. 158-173.
- BROCARDO, Nilo di S., *Il Profilo Storico di Giovanni Baconthorp*, in: *Ephemerides Carmeliticae* 2 (1948/3), S. 431-543.
- BROWER, Jeffrey, *Medieval Theories of Relations*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/relations-medieval/>>. [Abgerufen am 22.12.2019].
- BROWN, Jerome V., *Abstraction and the Object of Human Intellect According to Henry of Ghent*, in: *Vivarium* 11/1 (1973), S. 80-104.
- *Intellect and Knowing in Henry of Ghent*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 37/3 (1975), S. 490-512.
  - *Intellect and Knowing in Henry of Ghent (Continuation)*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 37/4 (1975), S. 692-710.
- BROWN, Stephen, *The medieval Background to the Abstractive vs. Intuitive Cognition Distinktion*, in: J. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 27) Berlin, De Gruyter, 2000, S. 79-92.
- BROWN, Stephen; DEWENDER, Thomas; KOBUSCH, Theo (Hrsg.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 102) Leiden, Brill, 2009.
- BUCHBERGER, Michael; KASPER, Walter; BAUMGARTEN, Konrad (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i.B., Herder, 2009.
- BULECZKA, Andrzej, *Medieval vs. Contemporary Metaphysics and Logic of Intentionality*, Amsterdam, University of

## Literaturverzeichnis

- Amsterdam, 2017, <https://eprints.illc.uva.nl/1546/2/MoL-2017-10.text.pdf>. [Abgerufen am 14.09.2019].
- BUNNIN, Nicholas; YU, Jiyuan (Hrsg.) *The Backwell Dictionary of Western Philosophy*, Maldane, Backwell Publishing, 2004.
- BURLANDO, Giannina, *Suarez on Intrinsic Representationalism*, in: M. C. Pacheco, J. F. Meirinhos (Hrsg.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du Xle Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 aout 2002*, Bd. 3, (Rencontres de philosophie Médiévale Bd. 11) Turnhout, Brepols, 2006, S. 1941–1957.
- BYCHKOV, Oleg, *The Status of the Phenomenal Appearance of the Sensory in Fourteenth-Century Franciscan Thought after Duns Scotus (Peter Aureol to Adam Wodeham)*, in: *Franciscan Studies*, 76 (2018), S. 267–285.
- CANTENS, Bernardo, *Suárez on Beings of Reason: What Kind of Beings (entia) are beings of Reason, and What Kind of Being (esse) Do They Have?*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 77 (2003), S. 171–187.
- CARBAJO NÚÑEZ, Martin (Hrsg.), *Giovanni Duns Scoto: Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte in onore di P. César Saco Alarcón*, Bd. 2, Rome, PAA – Edizioni Antonianum, 2008.
- CARNAP, Rudolf, *Empiricism, Semantics and Ontology*, in: *Reveu Internationale de Philosophie* 4 (1950), S. 20–40.
- CASTON, Victor, *Intentionality in Ancient Philosophy*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality-ancient/>> [Abgerufen am 06.09.2019].

## Literaturverzeichnis

*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Rom, 1992 URL = <[http://www.vatican.va/archive/catechism\\_lt/index\\_lt.htm](http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm)>  
[Abgerufen am 21.10.2019]

CESALLI, Laurent, *Objects and Relations in Correlational Theories of Intentionality: The Case of Franciscus de Mayronis*, in: F. Amerini (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, (Quaestio Bd. 10), Turnhout, Brepols, 2010, S. 267-283.

CHABADA, Michal, *Cognitio intuitiva et abstractiva: Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant*, (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für Franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität Mönchengladbach Bd. 18) Mönchengladbach, Kühlen, 2005.

– *Die Frage nach dem Individuationsprinzip: eine vergleichende Analyse der Diskussionslage in der analytischen Ontologie und bei Duns Scotus*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 123(1) (2016), S. 3-22.

– *Epistemologisch-Ontologische Verankerung von objektiven Begriffen nach Johannes Duns Scotus*. in: L. Honnefelder, H. Möhle, A. Speer, T. Kobusch, S. Bullido del Barrio (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes, Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 3*, (Archa Verbi. Subsidia Bd. 5) Münster, Aschendorff, 2011, S. 227-245.

CHISHOLM, Roderick, *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press, 1957.

– *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.



## Literaturverzeichnis

- CLASSEN, Sophronius, *Henrici de Werla, O.F.M. Tractatus de Formalitatibus*, in: *Franciscan Studies* 14/3 (54), S. 310-322.
- CLATTERBAUGH, Kenneth, *Individuation in the Ontology of Duns Scotus*, in: *Franciscan Studies* 32 (1972), S. 65-73.
- COMMISSIO SCOTISTICA (Hrsg.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati*, (Studia Scholastico-Scotistica Bd. 4) Rom, Commissionis Scotisticae, 1968.
- *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis, Vindebonae, 28. Sep.-2.Oct. 1970*, (Studia Scholastico-Scotistica Bd. 5) Rom, Societas Internationalis Scotistica, 1972.
- *Normae in editione critica Operum Ioannis Duns Scoti sevandae cura et studio Commissionis Scotisticae digenstae*, Rom, 1986.
- CORAZÓN GONZÁLEZ, Rafael, *De la teoría a la «especulación». La noción de evidencia en Duns Escoto*, in: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 20(2) (2015), S. 251-267.
- COVA, Luciano, *Francesco di Meyronnes e Walter Chatton nella controversia scolastica sulla 'notitia intuitiva de non existente'*, in: *Medioevo* 2 (1976) S. 227-251.
- CRANE, Tim, *Intentionality as the Mark of the Mental*, in: A. O'Hear (Hrsg.), *Current Issues in Philosophy of Mind*, (Royal Institute of Philosophy Supplements Bd. 43), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, S. 229-251.
- *The Objects of Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- CRONIN, Timothy J., *Objective Being in Descartes and in Suárez*, Rom, Gregorian University Press, 1966.

## Literaturverzeichnis

- CROSS, Richard, *Duns Scotus*, (Great Medieval Thinkers), Oxford, Oxford University Press, 1999.
- *Duns Scotus and Suárez at the Origins of Modernity*, in: W. Hankey, D. Hedley (Hrsg.), *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Aldershot, Ashgate, 2005, S. 65-80.
  - *Duns Scotus on the Semantic Content of Cognitive Acts and Species*, in: *Quaestio 10* (2010), S. 135-154.
  - *Duns Scotus: Some recent research*, in: *Journal of History of Philosophy* 49/3 (2011), S. 271-295.
  - *Duns Scotus's theory of cognition*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
  - *Medieval Theories of Haecceity*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/medieval-haecceity/>>. [Abgerufen am 29.11.2019].
  - *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- DARGE, Rolf (Hrsg.), *Der Aristotelismus an den europäischen Universitäten der frühen Neuzeit*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010
- DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2012
- DAY, Sebastian J., *Intuitive cognition. A key to the significance of the later Scholastics*, New York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1947.
- DENNETT, Daniel, *Content and Consciousness*, London, Routledge, 2010.

## Literaturverzeichnis

- DIELS, Hans, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Berlin, Weidmann, 2004.
- DIJS, Judith, *Intentions in the First Quarter of the Fourteenth Century: Hervaeus Natalis versus Radulphus Brito*, in: S. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (Hrsg.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 102) Leiden, Brill, 2009, S. 213-224.
- DOIG, James C., *Suárez, Descartes and the Objective Reality of Ideas*, in: *The New Scholasticism* 57 (1977), S. 350-371.
- DOOLAN, Gregory, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington, Catholic University of America Press, 2008.
- DOYLE, John P., *Hervaeus Natalis O.P. (d. 1323) on Intentionality: Its Direction, Context, and some Aftermath*, in: S. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (Hrsg.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 102) Leiden, Brill, 2009, S. 261-283.
- DRETSKE, Fred, *Reasons and Causes*, *Philosophical Perspectives* 3, *Philosophy of Mind and Action* (1989), S. 1-15.
- DUDZINSKI, Paul, *An Analysis of Intelligible Species in the Doctrine of Knowledge in a Manuscript Attributed to Antonius Andreae*, Washington, The Catholic University of America, 2017, URL = <https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/cuislandora%3A67493/datastream/PDF/view> [Abgerufen am 03.12.2019].
- DUMONT, Richard, *The role of the Phantoms in the Psychology of Duns Scotus*, in: *The Monist* 49(4) (1965), S. 617-633.

## Literaturverzeichnis

- DUMONT, Stephen, *Did Duns Scotus changed his mind on the will?*, in: J. Aertsen, A. Speer, K. Emery (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277*, (Miscellanea mediaevalia Bd. 28) Berlin, De Gruyter, 2001, S. 719-794.
- *John Duns Scotus*, in: J. Garcia, T. Noone (Hrsg.), *A companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2002, S. 353-369.
  - *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis Examinata: A Mystery Solved*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 85/2 (2018), S. 377-438.
  - *The Question on Individuation in Scotus' Quaestiones super Metaphysicam*, in: L. Sileo (Hrsg.), *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*, Bd. 1, Rome, Edizioni Antonianum, 1995, S. 193-228.
  - *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*. in: *Speculum* 64 (1989). S. 579–599.
  - *William of Ware, Richard of Conington and the Collationes Oxonienses of John Duns Scotus*, in: L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (Hrsg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 53) Leiden, Brill, 1996, S. 59-85.
- ELÍAS, Gloria, *La especie inteligible en Duns Escoto*, in: *Cuadernos de Filosofía* 65 (2015), S. 5-14.
- *La haecceitas como base de la solitudo en Duns Escoto*, in: *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, 64 (2015), S. 91-100.
- ELORDUY, Eleutherius, *Duns Scoti influxus in Francisci Suárez doctrinam*, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et*

## Literaturverzeichnis

- Edimburgi 11–17 Sept. 1966 celebrati. Bd. 4, (Studia Scholastico-Scotistica Bd. 4) Rome, Commissionis Scotisticae, 1968, S. 307-337.
- EMERY, Kent; COURTENAY, William; METZGER, Stephen (Hrsg.), *Philosophy and Theology in the studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, (Rencontres de Philosophie médiévale Bd. 15) Turnhout, Brepols, 2012
- ETZKORN, Girard J., *Franciscus de Mayronis: A Newly-Discovered Treatise on Intuitive and Abstractive Cognition*, in: Franciscan Studies 54 (1994), S. 21-50.
- *Francis Mayronis on Cognition: Abstractive and Intuitive-Abstractive*, in: R. E. Houser (Hrsg.), *Laudemus viros gloriosos: Essays in Honor of Armand Maurer, CSB, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press*, 2007, S. 327-361.
- *John Foxal, OFM: His Life and Writtings*, in: Franciscan Studies 49 (1989), pp. 17-24.
- *John Reading on the existence and univocity of God, efficient and final causality*, in: Franciscan Studies, 4 (1981), S. 110-221.
- ETZWILER, James, *John Baconthorpe „Prince of the Averroists“?*, in: Franciscan Studies 36 (1976), S. 148-176.
- FACKLER, Franz Paul, *Der Seinsbegriff in seiner Bedeutung für die Gottes-Erkenntnis bei Duns Scotus*, Friedberg-Augsburg, Baur, 1933.
- FERRIER, Francis, *L'influence scotiste sur les philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle*, in: Recherches sur le XVII<sup>e</sup> siècle 1 (1976), S. 35-49.
- FODOR, Jerry, *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology Press, 1994.

## Literaturverzeichnis

- FORLIVESI, Marco (Hrsg.), *Rem in seipsa cernere: Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602–1673)*. Atti del Convegno di studi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri da Meldola (1602–1673), Meldola – Bertinoro, 20–22 settembre 2002, Padua. Il Poligrafo, 2006.
- FORSCHNER, Maximilian, *Thomas von Aquin*, München, Beck, 2006.
- FRANK, William, *Duns Scotus's Concept of Willing Freely: What Divine Freedom Beyond Choice Teaches Us*, in: *Franciscan Studies* 42 (1982), S. 68–89.
- FRIEDMAN, Russell, *On the Trail of a Philosophical Debate: Durandus os St.-Pourçain vs. Thomas Wylton on Simultaneous Acts in the Intellects*, in: S. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (Hrsg.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 102) Leiden, Brill, 2009, S. 433–462.
- FÜHRER, Markus, *Henry of Ghent on divine illumination*, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3 (1998), S. 69–85.
- GÁL, Gedeon, *Henricus de Harclay: quaestio de significato conceptus universalis*, in: *Franciscan Studies* 31 (1971), S. 178–224.
- *Quaestio Ioannis de Reading de necessitate specierum intelligibilium defensio doctrinae Scoti*, in: *Franciscan Studies* 29 (1969), 66–156.
- GARCIA, Jorge E., *Individuality and the individuating entity in Scotus's Ordinatio: An ontological Characterization*, in: L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (Hrsg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 53) Leiden, Brill, 1996, S. 229–250.

## Literaturverzeichnis

- GARCIA, Jorge E. (Hrsg.), *Individuation in Scholasticism: the later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*. Albany/NY, State University of New York Press, 1994.
- GARCIA, Jorge E.; NOONE, Timothy (Hrsg.), *A companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2002.
- GENSLER, Marek, *Secutus sum doctrinam Scoti. Antonius Andreae's interpretation of Duns Scotus*, in: A. Speer, T. Jeschke (Hrsg.), *Schüler und Meister*, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 39) Berlin, De Gruyter, 2016, S. 371-388.
- *The concept of Individual in the Sentences Commentary of Antonius Andreae*, in: J. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, (Miscellanea mediaevalia Bd. 24) Berlin/New York, De Gruyter, 1996, S. 305–312.
  - *The concept of Science and its division in Antonius Andreae's Metaphysics Commentary*, in: J. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Was ist Philosophy im Mittelalter?*, (Miscellanea mediaevalia Bd. 26) Berlin/New York, De Gruyter, 1998, S. 767-773.
  - *The concept of Vacuum in a Scotist „Physics“–Commentary attributed to Antonius Andreae*, in: J. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter* (Miscellanea mediaevalia Bd. 25) Berlin/New York, De Gruyter, 1998, S. 168-178.
  - *The doctrine of Place in a commentary on the physics attributed to Antonius Andreae*, in: *Early Science & Medicine*, 4(4) (1999), S. 329-358.
  - *The making of Doctor Dulcifluus. Antonius Andreae's contribution to the formation of Scotism*, in:

## Literaturverzeichnis

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia (1996), S. 57-67.

GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara; LOBKOWICZ, Nikolaus; HAGER, Fritz-Peter; KONINCK, Thomas de; SEIDL, Horst. (Hrsg.), *Rationalität und Innerlichkeit*, (Philosophische Texte und Studien Bd. 43), Hildesheim, Olms-Weidemann, 1997.

GEßNER, Jakob, *Die Abstraktionslehre in der Scholastik bis Thomas von Aquin unter besonderer Berücksichtigung des Lichtbegriffs (Schluss)*, in: Philosophisches Jahrbuch 45 (1932), S. 65-82.

GILSON, Etienne, *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*, Düsseldorf, L. Schwann, 1959.

GOEHRING, Bernd, *Henry of Ghent on the Verbum Mentis*, in: G. A. Wilson (Hrsg.), *A Companion to Henry of Ghent*, (Brill's Companions to the Christian Tradition Bd. 23), Brill, Leiden/Boston, 2011, S. 241-272.

GONZÁLEZ-AYESTA, Cruz, *Escotismo y tomismo en la interpretación suareciana del entendimiento como potencia*, in: Revista Española de Filosofía Medieval 18 (2011), S. 137-150.

GOODMAN, Nelson, *A World of Individuals*, in: J.M. Bochenski, A. Church, N. Goodman (Hrsg.), *The Problem of Universals: A Symposium*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1957, S. 13-31

GOODMAN, Nelson; QUINE, Willard van Orman, *Steps Toward a Constructive Nominalism*, in: The Journal of Symbolic Logic 12/4 (1947), S. 105-122.

GORIS, Wouter, *Absolute beginners. Der Mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 93) Leiden, Brill, 2007.



## Literaturverzeichnis

- *After Scotus: Dispersions of Metaphysics, of the Scope of Intelligibility, and of the Transcendental in the Early 14<sup>th</sup> Century*, in: *Quaestio 8* (2008), S. 139–157.
  - *Anthropologie und Erkenntnislehre*, in: A. Speer (Hrsg.), *Thomas von Aquin. Die Summa Theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin/New York, De Gruyter, 2005, S. 125–140.
  - *Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus Tripartitum Meister Eckharts*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 59), Leiden, Brill, 1997.
  - *Von der Erkenntnis der Engel. Der Streit um die species intelligibilis und eine quaestio aus dem anonymen Sentenzenkommentar in ms. Brügge, Stadtbibliothek 491*, in: J. Aertsens, A. Speer, K. Emery (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277*, (Miscellanea mediaevalia Bd. 28) Berlin, De Gruyter, 2001, S. 125–177.
- GULDENTOPS, Guy (Hrsg.), *Henry of Ghent and the transformation of Scholastic thought: Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven, Leuven University Press, 2003.
- HAAG, Johannes, *Nachwort Ideen. Systematischer Ausblick*, in: D. Perler, J. Haag (Hrsg.), *Ideen: Repräsentationalismus in der frühen Neuzeit, Texte und Kommentare*, Bd. 2, Berlin/New York, De Gruyter, 2010, S. 463–510.
- HAAS-SPOHN, Ulrike (Hg.), *Intentionalität zwischen Subjektivität und Weltbezug*, Paderborn, Mentis, 2003.
- HÄGG, Henny Fiska, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophanticism*, (Oxford Early Christian Studies), Oxford, Oxford University Press, 2006.

## Literaturverzeichnis

- HANKEY, Wayne J.; HEDLEY, Douglas (Hrsg.), *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Aldershot, Ashgate, 2005.
- HARDY, Jörg, *Intellektuelle Tugenden – Grundzüge der Tugenderkenntnistheorie (I)*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 58/4 (2004), S. 572-590.
- HAUSE, Jeffrey (Hrsg.), *Debates in Medieval Philosophy. Essential Readings and Contemporary Responses*, London, Routledge, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916.
- *Die Zeit des Weltbildes*, in: Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1977, S. 75-114.
- *Holzwege* (Gesamtausgabe Bd. 5), Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDER, Daniel, *Bartholomew Mastrius (1602-1673 and John Punch (1599-1603-1661) on the Common Nature and Universal Unity*, in: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 84 (2011), S. 145-166.
- *Suárez on Metaphysics and epistemology of Universals*, in: V. Salas, R. Fastiggi (Hrsg.), *A companion to Francisco Suárez*, Leiden, Brill, 2015, S. 164-191.
- HERBERMANN, Charles; PACE, Edward; PALLAN, Condé; SHAHAN, Thomas; WYNNE, John (Hrsg.), *The Catholic Encyclopedia. An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, New York, The Encyclopedia Press, Inc., 1913.
- HOENEN, Maarten, *„Aliter autem dicunt Thomistae’: Das Prinzip der Individuation in der Auseinandersetzung zwischen*

## Literaturverzeichnis

*Albertisten, Thomisten und Scotisten des ausgehenden Mittelalters*, in: J. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, (Miscellanea mediaevalia Bd. 24) Berlin/New York, De Gruyter, 1996, S. 338–352.

– *Formalitates phantasticae. Bewertung des Skotismus im Mittelalter*, in: M. Pickavé (Hrsg.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 30) Berlin, De Gruyter, 2003, S. 337–360.

– *Marsilius of Inghen: Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, (Studies in the History of Christian Thought Bd. 50), Leiden, Brill, 1993.

– *Scotus and the Scotist School: The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period, Thomas Aquinas and Duns Scotus*, in: E.P. Bos (Hrsg.), *John Duns Scotus, Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* (May 23 and 24, 1996), (Elementa: Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte Bd. 72) Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1998, S. 197–210.

HOFFMANN, Tobias, *Creatura intellecta: Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. 60) Münster, Aschendorff, 2002.

– *Les idées comme essences créables chez François de Meyronnes*, in: O. Boulnois, J. Schmutz, J.-L. Solère (Hrsg.), *Le Contemplateur et les idées: modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), Paris, Vrin, 2002, S. 129–147.

HOFFMANN, Tobias (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus, Freiheit, Tugend und Naturgesetz*, (Herders Bibliothek der

## Literaturverzeichnis

Philosophie des Mittelalters Bd. 27) Freiburg i.B., Herder, 2012.

HOFMEISTER PICH, Roberto, *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Bonn, Online-Publikationen an deutschen Hochschulen, Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn, Diss., 2001, URN = urn:nbn:de:hbz:5-01104 [Abgerufen am 17.12.2019].

HOFMEISTER PICH, Roberto; SPEER, Andreas (Hrsg.), *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought. A Tribute to Kent Emery Jr.*, Leiden/Boston, Brill, 2018.

HONNEFELDER, Ludger, *Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jh*, in: G. Müller, H. Balz, G. Krause (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie Bd. 9*, Berlin, De Gruyter, 1985, S. 232–40.

– *Ens inquantum ens: Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. 16) Münster, Aschendorff, 1979.

– *Johannes Duns Scotus*, München, Beck, 2005.

– *Johannes Duns Scotus. Denker auf der Schwelle vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken*, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2011.

– *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Pierce)*, (Paradeigmata Bd. 9) Hamburg, Meiner, 1990.

– *Zur Wirkungsgeschichte der Philosophie des Scotus*, in: H. Schneider, M. Schlosser, P. Zahner

## Literaturverzeichnis

- (Hrsg.), Duns-Scotus-Lesebuch, Kevelaer, Butzon & Bercker, 2008, S. 106–118.
- HONNEFELDER, Ludger; MÖHLE, Hannes; SPEER, Andreas; KOBUSCH, Theo; BULLIDO DEL BARRIO, Susana (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes*, Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 3, (Archa Verbi. Subsidia Bd. 5) Münster, Aschendorff, 2011.
- HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechtild (Hrsg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 53) Leiden, Brill, 1996.
- HORN, Christoph, *Augustinus*, München, Beck, 1995.
- HOUSER, R.E. (Hrsg.), *Laudemus viros gloriosos: Essays in Honor of Armand Maurer*, CSB, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 2007.
- HOYES, William, *Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert*, in: A. Zimmermann (Hrsg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII Jahrhundert*, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 10), Berlin/New York, De Gruyter, 1976, S. 269-284.
- HUNNING, Hildebert Alois, *The plurality of Forms according to Petrus de Trabibus*, in: *Franciscan Studies* 28 (1968), pp. 139-166.
- INCIARTE, Fernando, *First Principles, substance and action*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2005.
- *Practical Truth*, in: A. Ansaldi (Hrsg.), *Persona, Verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Roma, Città nuova editrice, 1986, S. 201-215.
- INCIARTE, Fernando; LLANO, Alejandro, *Metafísica trat el final de la metafísica*, Madrid, Encuentro, 2007.

## Literaturverzeichnis

- INGHAM, Mary Beth, *Did Scotus Modified his Position on the Relationship of Intellect and Will?*, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 69/1 (2002), S. 88-116.
- INGHAM, Mary Beth; DREYER, Mechtild, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus. An Introduction*, Washington, The Catholic University of America Press, 2004.
- INGHAM, Mary Beth; BYCHKOV, Oleg (Hrsg.), *John Duns Scotus, Philosopher*, Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 1, (Archa Verbi. Subsidia Bd. 3) Münster, Aschendorff, 2010.
- JACOB, Pierre, *Intentionality*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/intentionality/> [Abgerufen am 06.09.2019].
- JANSEN, Bernhard, *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 53/3 (1929), S. 317-344.
- *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis (Schluss und Fortsetzung)*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 53/4 (1929), S. 517-544.
- JOÓS, Ernest, *The Legacy of Duns Scotus: 'Intentio intellectus'*, in: L. Sileo (Hrsg.), *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*, Bd. 1, Rome, Edizioni Antonianum, 1995, S. 561–568.
- KALUZA, Zenon; VIGNAUX, Paul (Hrsg.), *Logique, ontologie, et théologie au XIV<sup>e</sup> siècle: preuve et raisons à l'Université de Paris*, Paris, Vrin, 1984
- KANN, Christoph, *Skepsis, Wahrheit, Illumination: Bemerkungen zur Erkenntnistheorie Heinrichs von Gent*, in: J. Aertsen, A. Speer, K. Emery (Hrsg.), *Nach*

## Literaturverzeichnis

der Verurteilung von 1277, (Miscellanea mediaevalia Bd. 28) Berlin, De Gruyter, 2001, S. 38-58.

– *Wahrheit und Wahrheitserkenntnis bei Heinrich von Gent*, in: G. Guldentops (Hrsg.), *Henry of Ghent and the transformation of Scholastic thought: Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven, Leuven University Press, 2003, S. 157-176.

KANZIAN, Christian; KLETZL, Sebastian; MITTERER, Josef; NEGES, Katharina (Hrsg.), *Realism - Relativism - Constructivism: Proceedings of the 38th International Wittgenstein Symposium in Kirchberg*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2017.

KARDAUN, Maria; SPRUYT, Joke; RIJK, Lambertus Maria de (Hrsg.), *The winged Chariot: Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L.M. de Rijk*, (Brill Studies in Intellectual History Bd. 100), Leiden, Brill, 2000.

KARGER, Elizabeth, *William of Ockham, Walter Chatton and Adam Wodeham on the Objects of Knowledge and Belief*, in: *Vivarium* 33 (1995), S. 171-196.

KELLEY, Francis E., *Walter Chatton vs. Aureoli and Ockham Regarding the Universal Concept*, in: *Franciscan Studies* 41 (1981), S. 222-249.

KIM, Jaegwon; SOSA, Ernest (Hrsg.), *Metaphysics: An Anthology*, (Blackwell Philosophy Anthologies Bd. 7), Oxford, Blackwell, 2011.

KING, Peter, *Duns Scotus on mental content*, in: O. Boulnois et al. (Hrsg.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002: Actes du colloque de Paris, 2-4 September 2002*, (Textes et études du Moyes Âges Bd. 26) Louvain-La-Neuve, Brepols, 2004, S. 65-88.

– *Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia*, in: *Philosophical Topics*, 20 (1992), S. 50-76.

## Literaturverzeichnis

– *Medieval Intentionality and Pseudo-Intentionality*, in: F. Amerini (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, (Quaestio Bd. 10), Turnhout, Brepols, 2010, S. 25-44.

– *Scotus on Metaphysics*, in: T. Williams (Hrsg.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, S. 15-68.

KLIMA, Gyula, *Introduction: Intentionality, Cognition and Mental Representation in Medieval Philosophy*, in: K. Gyula (Hrsg.), *Intentionality, Cognition and Mental Representation in the Middle Ages*, New York, Fordham University Press, 2015, S. 1-8.

– *The Medieval Problem of Universals*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/universals-medieval/>>. [Abgerufen am 22.12.2019].

– *Three Myths of Intentionality Versus Some Medieval Philosophers*, in: *International Journal of Philosophical Studies* 3/21 (2013), S. 359-376.

KLIMA, Gyula (Hrsg.), *Intentionality, Cognition and Mental Representation in the Middle Ages*, New York, Fordham University Press, 2015.

KLUXEN, Wolfgang; BECKMANN, Jan; HONNEFELDER, Ludger; JÜSSEN, Gabriel; MÜNXELHAUS, Barbara; SCHRIMPF, Gangolf; WIELAND, Georg (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour L'Étude de la Philosophie Médiévale 29. August-3. September 1977 in Bonn*, 1. Halbband, Berlin/New York, De Gruyter, 1981.

KNEBEL, Sven; SCHANTZ, Richard; SCHOLZ, Oliver, *Universalien*, in: J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches*



## Literaturverzeichnis

- Wörterbuch der Philosophie Bd. 2, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, Bd. 11 S. 179-199.
- KOBUSCH, Theo, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden, Brill, 1987.
- KONINCK, Thomas de, *Negative Theologie, beredtes Schweige und Innerlichkeit*, in: H.B. Gerl-Falkovitz, N. Lobkowitz, F.P. Hager, T. de Koninck, H. Seidl (Hrsg.), *Rationalität und Innerlichkeit*, (Philosophische Texte und Studien Bd. 43), Hildesheim, Olms-Weidemann, 1997, S. 32-44.
- KRAHE, Maria-Judith, *Von der Wesensart negativer Theologie: ein Beitrag zur Erhellung ihrer Struktur*, Diss. München, 1976.
- KRAUT, Richard (Hrsg.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden/Oxford/Carlton, Blackwell Publishing, 2006.
- KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (Hrsg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscover of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism: 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- KROP, Henri Adrien, *Artificialia und naturalia nach Wilhelm von Ockham. Wandlungen in dem Begriff der Unterscheidung zwischen Kunst und Natur*, in: A. Zimmermann, A. Speer (Hrsg.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, Bd. 2, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 21/2), Berlin/New York, De Gruyter, 1992, S. 952-964.
- KÜNNE, Wolfgang, *Der Universalienstreit in der neuen analytischen Philosophie*, in: *Information Philosophie* 34/2 (2006), S. 22-33
- LAARMANN, Matthias, *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent († 1293)*, (Beiträge zur

## Literaturverzeichnis

Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. 52) Münster, Aschendorff, 1999.

LACKNER, Franz (Hrsg.), *Zwischen Weisheit und Wissenschaft: Johannes Duns Scotus im Gespräch*, (Franziskanische Forschungen Bd. 45) Kevelaer, Butzon & Bercker, 2003.

LAGERLUND, Henrik, *Mental Representation in Medieval Philosophy*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/representation-medieval/>> [Abgerufen am 30.11.2019].

LAGERLUND, Henrik (Hrsg.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011.

– *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2007.

LAURIOLA, Giovanni, *Die Schüler des Duns Scotus*, in: H. Schneider, M. Schlosser, P. Zahner (Hrsg.), *Duns-Scotus-Lesebuch*, Kevelaer, Butzon & Bercker, 2008, S. 82–93.

– *Historischer Abriss des Scotismus*, in: H. Schneider, M. Schlosser, P. Zahner (Hrsg.), *Duns-Scotus-Lesebuch*, Kevelaer, Butzon & Bercker, 2008, 94–105.

LEE, Sang-Sup, *Wirklichsein und Gedachtsein. Die Theorie vom Sein des Gedachten bei Thomas von Aquin unter besonderer Berücksichtigung seiner Verbum-Lehre*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2006.

LEIBOLD, Gerhard, *Zur Interpretationsfragen der Universalienlehre Ockhams*, in: W. Kluxen, J. Beckmann, L. Honnefelder, G. Jüssen, B. Münxelhaus, G. Schrimpf, G. Wieland (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour L'Étude de la Philosophie*

## Literaturverzeichnis

- Médiévale 29. August-3. September 1977 in Bonn, 1. Halbband, Berlin/New York, De Gruyter, 1981, S. 459-464.
- LEIBOLD, Gerhard; KRAML, Hans, *Text- und Überlieferungsprobleme der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus*, in: L. Honnefelder, H. Möhle, A. Speer, T. Kobusch, S. Bullido del Barrio (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes, Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 3*, (Archa Verbi. Subsidia Bd. 5) Münster, Aschendorff, 2011, S. 187-195.
- LESHER, James, *Early interest in Knowledge*, in: A. A. Long (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, S. 225-249
- LIBERA, Alain de, *Der Universalienstreit: von Platon bis zum Ende des Mittelalters*, München, Fink, 2005.
- LIVESEY, Steven J., *Theology and science in the fourteenth century. Three questions on the unity and subalternation of sciences from John of Reading's commentary on the Sentences*, Leiden, Brill, 1989.
- LLANO, Alejandro, *El enigma de la representación*, Madrid, Editorial Síntesis, 1999.
- LÖFFLER, Winfried, *Rechtfertigung*, in: M. Buchberger, W. Kasper, K. Baumgarten (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i.B., Herder, 2009, Bd. 8, S. 882-903.
- LONG, Anthony, (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- LONGEWAY, John, *Medieval Theories of Demonstration*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), URL = <<https://>

## Literaturverzeichnis

plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/  
demonstration-medieval/> [Abgerufen am 30.10.2019.]

LYCAN, William, *Representational Theories of Consciousness*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/consciousness-representational/>> [Abgerufen am 06.10.2019]

MAHRENHOLZ, Nicole, *Intentionalität in der neueren Diskussion bei Dennet, Searle and Chisholm*, München, Julius-Maximilian-Universität Würzburg, 2003, <https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/files/526/Intentionalitaet.pdf> [Abgerufen am 14.09.2019].

MAIER, Anneliese, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Bd. 1, Rom, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964.

MANDRELLA, Isabelle, *Die frühneuzeitliche Weiterbildung der aristotelischen Metaphysik im Scotismus: Supertranszendental- oder Realwissenschaft?*, in: R. Darge (Hrsg.), *Der Aristotelismus an den europäischen Universitäten der frühen Neuzeit*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010, S. 35–56.

MARRONE, Francesco, *Descartes e la tradizione scotista: Gli antecedenti storici della nozione di realitas obiectiva*, in: *Quaestio* 8 (2008), S. 279–302.

MARRONE, Steven, *Henry of Ghent's Epistemology*, in: G. Wilson, *A Companion to Henry of Ghent*, (Brill's Companions to the Christian Tradition Bd. 23), Brill, Leiden/Boston, 2011, S. 215–239.

– *The Light of Thy Countenance: Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*, Bd. 1, (Studies in the History of Christian Thought Bd. 98) Leiden, Brill, 2001.

## Literaturverzeichnis

- MARTÍNEZ SANTAMARTA, *Ceferino, Estructura del individuo en J. Duns Escoto y Xavier Zubiri*, in: C. Bérubé (Hrsg.), *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis*, (Studia Scholastico-Scotistica Bd. 8) Rome, Commissio Scotistica, 1984, S. 389–406.
- MATTHEWS, Gareth, *Knowledge and Illumination*, in: E. Stump, N. Kretzmann (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, S. 171–185.
- MAURER, Armand A., *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, (Papers in Medieval Studies Bd. 10) Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.
- *Francis of Meyronnes' Defense of Epistemological Realism*, in: *Studia mediaevalia et mariologica* P. Carolo Balić OFM septuagesimum expleti annum dicata, Rome, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1971, S. 203–225. [Reprinted in: *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, S. 311–331. (Papers in Medieval Studies Bd. 10) Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990].
- MAYOCCHI, Enrique Santiago, *El Pluralismo de Formas en los Seres Vivos según Juan Duns Escoto*, in: *Thémata. Revista de Filosofía*, 51 (2015), S. 289–307.
- MCDONNELL, Cyril, *Brentano's Modification of the Medieval-Scholastic Concept of 'Intentional Inexistence' in Psychology from an Empirical Standpoint*, in: *Maynooth Philosophical Papers* 3 (2006), S. 55–74.
- MCINERNEY, Ralf; O'CALLAGHAN, John, *Saint Thomas Aquinas*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas/>>. [Abgerufen am 08.12.2019].

## Literaturverzeichnis

- MEIER-OESER, Stephan, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin/New York, de Gruyter, 1997.
- *Medieval Semiotics*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/semiotics-medieval/>>. [Abgerufen am 05.08.2017].
  - *The intersubjective sameness of mental concepts in late Scholastic thought*, in: Klima, Gyula (Hrsg.), *Intentionality, Cognition and Mental Representation in the Middle Ages*, New York, Fordham University Press, 2014, S. 287-322.
- MEIXNER, Uwe, *Abstraktion und Universalie bei Thomas von Aquin*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 101 (1994), S. 22-37.
- MESSNER, Reinhold, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus. Mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles*, Freiburg, Herder, 1942.
- MILEM, Bruce, *The Unspoken Word. Negative Theology in Meister Eckhart's German Sermons*, Washington, The Catholic University of America Press, 2002.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 2002.
- MINGES, Parthenius, *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. 7,1) Münster, Aschendorff, 1908.
- *Johannes Duns Scotus*, in: C. Herbermann, E. PACE, C. Pallen, T. Shahan, J. Wynne (Hrsg.), *The Catholic Encyclopedia. An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline*,

## Literaturverzeichnis

and History of the Catholic Church, New York, The Encyclopedia Press, Inc., 1913, Bd. 5, S. 194-199.

MIRALBELL, Ignacio, *La gnoseología escotista como transformación de la aristotélica. Un análisis desde la axiomática de Polo*, in: Anuario Filosófico 29 (1996), S. 751-771.

MODRIC, Luka, *L'edizione critica delle Quaestiones super Metaphysicam del B. G. Duns Scotus, Alcune precisazioni*, in: Antonianum 73 (1998) S. 581-592.

– *Rapporto tra la Lectura II e la Metaphysica di G. Duns Scotus*, in: Antonianum 62 (1987), S. 504-509

MÖHLE, Hannes, *Ethik als Scientia Practica nach Johannes Duns Scotus*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. 44), Münster, Aschendorff, 1995.

– *Johannes Duns Scotus*, in: Internetportal Rheinische Geschichte, abgerufen unter: <http://www.rheinische-geschichte.lvr.de/Personen/johannes-duns-scotus/DE-2086/lido/57c92ef71b6200.58413085> [Abgerufen am 29.08.2019]

– *Formalitas und modus intrinsecus. Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. 70) Münster, Aschendorff, 2007.

– *Metaphysik und Erkenntniskritik. Prima scientia est scibilis primi*, in: L. Honnefelder, H. Möhle, A. Speer, T. Kobusch, S. Bullido del Barrio (Hrsg.), Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes, Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 3, (Archa Verbi. Subsidia Bd. 5) Münster, Aschendorff, 2010, S. 69-86.

## Literaturverzeichnis

- *Philosophie des Mittelalters. Eine Einführung*, Berlin, J.B. Metzler Springer Verlag, 2019, S. 255 <https://doi.org/10.1007/978-3-476-04747-2> [Abgerufen am 21.09.2019].
  - *Wille und Moral: zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants*, in: L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (Hrsg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 58) Leiden, Brill, 1996, S. 573-594.
  - *Zur Metaphysik des Johannes Duns Scotus: Ein Beitrag zur Vor- und Wirkungsgeschichte seiner Transzendentalienlehre*, in: F. Lackner (Hrsg.), *Zwischen Weisheit und Wissenschaft: Johannes Duns Scotus im Gespräch*, (Franziskanische Forschungen Bd. 45) Kevelaer, Butzon & Bercker, 2003, S. 114-129.
- MÖHLE, Hannes; HOFMEISTER PICH, Roberto (Hrsg.), *Franciscus de Mayronis. Conflatus. Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen*, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters Bd. 29) Freiburg i.B., Herder, 2013.
- MÜLLER, Gerhard; BALZ, Horst; CAMERON, James K.; HEBBLETWAITE, Brian L.; KRAUSE Gerhard (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1985.
- MÜLLER, Jörn, *A Medieval View of Practical Intentionality. Intentio in Aquinas's Psychology of Action*, in: *Phänomenologische Forschungen* 2 (2018), S. 157-175.
- MÜLLER, Jörn; SUMMA, Michela, *Introduction: Modes of Intentionality*, in: *Phänomenologische Forschungen* 2 (2018), S. 5-24.
- MÜNCH, Dieter, *Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993.



## Literaturverzeichnis

- MURAD, Yasser, *Sprache und Wahrheit. Zeichentheorie und Illuminationslehre bei Augustinus*, Tübingen, 2010, ULR = [https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/46894/pdf/SPRACHE\\_UND\\_WAHRHEIT\\_ZEICHENTHEORIE\\_UND\\_ILLUMINATIONSLEH.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/46894/pdf/SPRACHE_UND_WAHRHEIT_ZEICHENTHEORIE_UND_ILLUMINATIONSLEH.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [Abgerufen am 24.10.2019.]
- MURALT, André de, *L' enjeu de la philosophie médiévale. Étude thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, Brill, 1993.
- NOË, Alva; THOMPSON, Evan (Hrsg.), *Vision and mind. Selected readings in the philosophy of perception*, Cambridge, Massachusetts/London, England, Massachusetts Institute of Technology Press, 2002.
- NOONE, Timothy, *Ascoli, Wylton, and Alnwick on Scotus's Formal Distinction: Taxonomy, Refinement, and Interaction*, in: S. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (Hrsg.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 102) Leiden, Brill, 2009, S. 127–149.
- *Universals and individuation*, in: T. Williams (Hrsg.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, S. 100–127.
- NOONE, Timothy; ROBERTS, Francie, *John Duns Scotus' Quodlibet: A Brief Study of the Manuscripts and an Edition of Question 16*, in: C. Schabel (Hrsg.), *Theological Quodibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, (Brill's Companions to the Christian Tradition Bd. 7), Leiden, Brill, 2007, S. 131–198.
- NORMORE, Calvin, *Meanings and Objective Being: Descartes and His Sources*, in: A. Rorty (Hrsg.), *Essays on*

## Literaturverzeichnis

Descartes' *Meditations*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1986, S. 223-242.

– *Primitive Intentionality and Reduced Intentionality: Ockham's Legacy*, in: F. Amerini (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, (Quaestio Bd. 10), Turnhout, Brepols, 2010, S. 255-266.

NOREÑA, Carlos G., *Ockham and Suárez on the Ontological Status of Universal Concepts*, in: *The New Scholasticism* 4 (1981), S. 348–362.

NOVAK, Luka (Hrsg.), *Suárez's Metaphysics in its historical and systematic Context*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014.

NOVOTNY, Daniel, *Being of Reason: A Study in Scholasticism of the Baroque Era*, New York, Fordham University Press, 2013.

NUSSBAUM, Martha, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, New Jersey, 1978.

O'CONNOR, Timothy; SANDIS, Constantine (Hrsg.), *A Companion to Philosophy of Action*, (Blackwell Companions to Philosophy Bd. 46), Chichester, West Sussex, Wiley Blackwell, 2010.

O'HEAR, Anthony (Hrsg.), *Current Issues in Philosophy of Mind*, (Royal Institute of Philosophy Supplements Bd. 43), Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

PACHECO, Maria Candida; MEIRINHOS, José F. (Hrsg.); *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002, Bd. 3, (Rencontres de philosophie Médiévale Bd. 11) Turnhout, Brepols, 2006.

PASNAU, Robert, *Abstract Truth in Thomas Aquinas*, in: H. Lagerlund (Hrsg.), *Representation and Objects of*

## Literaturverzeichnis

Thought in Medieval Philosophy, Aldershot, Ashgate, 2007, S. 33-61.

– *Cognition*, in: T. Williams (Hrsg.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, S. 285-311.

– *Henry of Ghent and the twilight of divine illumination*, in: *The review of metaphysics*, 49 (1995), S. 49-75.

– *Intentionality and final causes*, in: D. Perler (Hrsg.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 76) Leiden/Boston/Köln, Brill, 2001, S. 301-323.

– *Theories of cognition in the later middle ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

PASNAU, Robert; TOIVANEN, Juhana, *Peter John Olivi*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/olivi/>> [Abgerufen am 30.11.2019].

PEREIRA, José, *Suárez: Between Scholasticism and Modernity*, Marquette, Marquette University Press, 2007.

PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio, *De Duns Escoto a Martín Heidegger*, in: *Revista Española de Filosofía Medieval* 13 (2006), S. 129–142.

– *Entendimiento y universalidad en Duns Escoto*, in: M. C. Pacheco, J. F. Meirinhos (Hrsg.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 aout 2002*, Bd. 3, (Rencontres de philosophie Médiévale Bd. 11) Turnhout, Brepols, 2006, S. 1507-1521.

## Literaturverzeichnis

- *Entendimiento Agente y Abstracción en Duns Escoto*, in: *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002), S. 125-145.

PERLER, Dominik, *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, (Quellen und Studien zur Philosophie Bd. 33) Berlin/New York, De Gruyter, 1992.

- *Duns Scotus on signification*, in: *Medieval philosophy and theology* 3 (1993), S. 97-120.
- *Einleitung*, in: D. Perler, J. Haag (Hrsg.), *Ideen: Repräsentationalismus in der frühen Neuzeit. Texte und Kommentare*, Berlin/New York, De Gruyter, 2010, S. 1-52.
- *Intentionale und reale Existenz. Eine spätmittelalterliche Kontroverse*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 102 (1995), S. 261-278.
- *Spiegeln Ideen die Natur? Zum Begriff der Repräsentation bei Descartes*, in: *Studia Leibnitiana* 26 (1994), S. 187-209.
- *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2002.
- *Things in the mind. Fourteenth-Century controversies over „intelligible Species“*, in: *Vivarium*, 34/2 (1996), S. 231-253.
- *What am I thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional objects*, in: *Vivarium* 32/1 (1994), S. 72-89.
- *What are intentional objects? A controversy among early Scotists*, in: D. Perler (Hrsg.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 76) Leiden/Boston/Köln, Brill, 2001, S. 203-226.
- *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2006.

## Literaturverzeichnis

- PERLER, Dominik (Hrsg.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 76) Leiden/Boston/Köln, Brill, 2001.
- PERLER, Dominik; HAAG, Johannes (Hrsg.), *Ideen: Repräsentationalismus in der frühen Neuzeit. Texte und Kommentare*, Berlin/New York, De Gruyter, 2010.
- PICHÉ, David, *Intuition, Abstraction and the Possibility of a Science of God: Durandus of St. Pourçain, Gerard of Bologna and William of Ockham*, in: S. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (Hrsg.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 102) Leiden, Brill, 2009, S. 423-432.
- PICKAVÉ, Martin, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 91) Leiden/Boston, Brill, 2007.
- *On the Intentionality of the Emotions (and other Appetitive Acts)*, in: F. Amerini (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, (Quaestio Bd. 10), Turnhout, Brepols, 2010, S. 45-64.
- PICKAVÉ, Martin (Hrsg.), *Die Logik der Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 30) Berlin, De Gruyter, 2003.
- PINI, Giorgio, *Can God create my thoughts?: Scotus's case against the causal account of intentionality*, in: *Journal of History of Philosophy* 49(1) (2011), S. 39-63.
- *Categories and logic in Duns Scotus: an interpretation of Aristotle's Categories in the late thirteenth century*, (Studien und Texte zur

## Literaturverzeichnis

Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 77) Leiden/  
Boston/Köln, Brill, 2002.

– *Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas' „Expositio“ and „Quaestiones“ on Metaphysics*, in: L. Sileo (Hrsg.), *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*, Bd. 1, Rome, Edizioni Antonianum, 1995, S. 375-390.

– *Scotus's legacy*, in: A. Speer, D. Wirmer (Hrsg.) *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 35) Berlin/New York, De Gruyter, 2010, S. 486-515.

– *Scotus on doing metaphysics in statu isto*, in: M. Ingham, O. Bychkov, John Duns Scotus, *Philosopher*, Proceedings of “The Quadruple Congress” on John Duns Scotus, Part 1, (Archa Verbi. Subsidia Bd. 3) Münster, Aschendorff, 2010, S. 29-55.

– *Scotus on Intuitive and Abstractive Cognition*, in: J. Hause (Hrsg.), *Debates in Medieval Philosophy. Essential Readings and Contemporary Responses*, London, Routledge, 2014, S. 348–365.

– *Scotus on Knowing and Naming Natural Kinds*, in: *History of Philosophy Quarterly* 26 (2009), S. 255-272.

– *Scotus on Objective Being*, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015), S. 337-367.

– *Scotus on the objects of cognitive acts*, in: *Franciscan Studies*, 66 (2008), S. 281-315.

– *Species, Concept and Thing: Theories of Signification in the Second Half of the Thirteenth Century*, in: *Medieval Philosophy and Theology*, 8 (1999), S. 21-52.

## Literaturverzeichnis

- *Two models of thinking: Thomas Aquinas and John Duns Scotus*, in: G. Klima (Hrsg.), *Intentionality, Cognition and Mental Representation in the Middle Ages*, New York, Fordham University Press, 2014, S. 81-103.
- PITT, David, *Mental Repräsentation*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/mental-representation/>> [Abgerufen am 30.11.2019.]
- PIZZO, Giovanni, *Intellectus und memoria nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Kevelear, Button und Becker, 1998.
- PONTIFICIO ATENEO ANTONIANO, *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balić OFM septuagesimum explenti annum dicata*, Rom, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1971.
- PORRO, Pasquale, *Henry of Ghent*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/henry-ghent/>> [Abgerufen am 23.10.2019.]
- PUTNAM, Hilary, *Representation and Reality*, Cambridge, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology Press, 1988.
- QUINE, Willard van Orman, *On What there is (Metaphysics)*, in: J. Kim, E. Sosa (Hrsg.), *Metaphysics: An Anthology*, (Blackwell Philosophy Anthologies Bd. 7), Oxford, Blackwell, 2011, S. 7-15.
- RAPP, Christof, *Vorsokratiker*, München, Beck, 2007.
- READ, Stephen, *Medieval Theories: Properties of Terms*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), URL = <<https://>

## Literaturverzeichnis

plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/medieval-terms/>. [Abgerufen am 22.12.2019].

- REEVE, Christopher David C., *Aristotle on the Virtues of Thought*, in: R. Kraut (Hrsg.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden/Oxford/Carlton, Blackwell Publishing, 2006, S. 198-217.
- RENEMANN, Michael, *Gedanken als Wirkursachen: Francisco Suárez zur geistigen Hervorbringung*, (Bochumer Studien zur Philosophie Bd. 49) Amsterdam, B. R. Grüner, 2010.
- RIBAS CEZAR, Cesar, *Induktion und Kausalität bei Duns Scotus*, in: L. Honnefelder, H. Möhle, A. Speer, T. Kobusch, S. Bullido del Barrio (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes*, Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 3, (Archa Verbi. Subsidia Bd. 5) Münster, Aschendorff, 2011, S. 307-325.
- RIJK, Lambertus Marie de, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica, Bd. 1: De intentionibus. Critical Edition with a Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 86), Leiden/Boston, Brill, 2005.
- *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica, Bd. 2: De intentionibus. Critical Edition with a Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 86), Leiden/Boston, Brill, 2005.
- RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 2007.
- RODE, Christian, *Drei Theorien des Allgemeinen um 1308. Ein historischer Querschnitt*, in: A. Speer, D. Wirmer (Hrsg.) *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*,



## Literaturverzeichnis

- (Miscellanea Mediaevalia Bd. 35) Berlin/New York, De Gruyter, 2010, S. 402-416.
- *Zugänge zum Selbst. Innere Erfahrung in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. 79) Münster, Aschendorff, 2015.
- RODLER, Klaus, *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*, (Mediaevalia Oenipontana Bd. 2) Innsbruck, Studien-Universitätsverlag Innsbruck, 2005.
- ROLFES, Eugene, *Die Philosophie von Thomas von Aquin*, Leipzig, Meiner, 1920.
- ROMBEIRO, Michael, *Intelligible species in the mature thought of Henry of Ghent*, in: *Journal of the History of Philosophy* 49(2) (2011), S. 181-220.
- RORTY, Amelie (Hrsg.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1986.
- ROSENKRANTZ, Gary, *Haecceity. An ontological Essay*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publisher, 1993.
- ROSIER-CATACH, Irene, *Speech and intentional meaning in medieval philosophy of language*, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 52 (2010), S. 55-80.
- ROSS, James, *Suárez on Universals*, in: *Journal of Philosophy* 59 (1962), S. 736-47.
- ROTH, Bartholomäus, *Franciscus de Mayronis, sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, Werl in Westfalen, Franziskus Dr, 1936.
- Sacrosanctum Concilium Tridentinum*, Augustae Vindelicorum, Rieger, 1781.

## Literaturverzeichnis

- SALAS, Victor, FASTIGGI, Roberto (Hrsg.), *A companion to Francisco Suárez*, Leiden, Brill, 2015
- SCHABEL, Christopher (Hrsg.), *Theological Quodibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, (Brill's Companions to the Christian Tradition Bd. 7), Leiden, Brill, 2007.
- SCHABEL, Christopher; FRIEDMAN, Russel, *Landulph Caracciolo on Intentions and Intentionality. Landulphi Caraccioli In primum librum Sententiarum d. 23*, in: F. Amerini (Hrsg.), *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, (Quaestio Bd. 10), Turnhout, Brepols, 2010, S. 219-240.
- SCHABEL, Christopher; SMITH, Garrett, *The Franciscan studium in Barcelona in the Early Fourteenth Century*, in: K. Emery, W. Courtenay, S. Metzger (Hrsg.), *Philosophy and Theology in the studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, (Rencontres de Philosophie médiévale Bd. 15) Turnhout, Brepols, 2012, S. 359–392.
- SCHÄFER, Odulf, *Einige skotische Werke des 17. und 18. Jahrhunderts*, in: *Antonianum* 45 (1970): 198–212.
- SCHEFFCZYK, Leo; DETTLOFF, Werner; HEINZMANN, Richard (Hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung, Festschrift für Michael Schmaus zum 70*, Bd. 1, Paderborn, Schöningh, 1967.
- SCHLÜTER, D., *Materialobjekt/Formalobjekt*, in: J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 5, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, Bd. 5, S. 870.
- SCHMIDT, Axel, *Der Denkansatz des Johannes Duns Scotus*, in: H. Schneider, M. Schlosser, P. Zahner (Hrsg.), *Duns-Scotus-Lesebuch*, Kevelaer, Butzon & Bercker, 2008, S.39-81.

## Literaturverzeichnis

- *Intellektuelle Anschauung bei Duns Scotus*, in: F. Lackner (Hrsg.), *Zwischen Weisheit und Wissenschaft: Johannes Duns Scotus im Gespräch*, (Franziskanische Forschungen Bd. 45) Kevelaer, Butzon & Bercker, 2003, S. 146-169.
- *Natur und Geheimnis: Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik*, (Alber Symposion Bd. 119) Freiburg/München, Karl Alber, 2003.
- SCHNEIDER, Herbert; SCHLOSSER, Marianne; ZAHNER, Paul (Hrsg.), *Duns-Scotus-Lesebuch*, Kevelaer, Butzon & Bercker, 2008.
- SEARLE, John, *Consciousness and Language*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- SELLÉS, Juan Fernando, *Dos versiones irreductibles del intelecto agente en el s. XVII: tomismo y escotismo*, in: *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010), S. 115–127.
- SGARBI, Marco, *Francisco Suárez and His Legacy: The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, (Metafisica e storia della Metafisica Bd. 35) Milano, Vita e Pensiero, 2010.
- SHIELDS, Christopher; SCHWARTZ, Daniel, *Francisco Suárez*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/suarez/>>. [Abgerufen am 22.12.2019].
- SILEO, Leonardo (Hrsg.), *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993, Bd. 1, Rome, Edizioni Antonianum, 1995.

## Literaturverzeichnis

- SILVA, José Felipe; TOIVANEN, Juhana, *The Active Nature of the Soul in Sense Perception: Robert Kilwardby and Peter Olivi*, in: *Vivarium* 48 (2010), S. 245-278.
- SMITH, Garrett, *Esse consecutive cognitum: A Fourteenth-Century Theory of Divine Ideas*, in: R. Hofmeister Pich, A. Speer (Hrsg.), *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought. A Tribute to Kent Emery Jr.* Leiden/Boston, Brill, 2018, S. 477-527.
- SMITH, Garrett; CROESDIJK, Benno van, *Newly identified treatises by John Foxal*, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 57 (2015), pp. 335-381.
- SÖDER, Joachim, *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den Futura Contingentia bei Johannes Duns Scotus*, Münster, Aschendorff, 1999.
- SÖLLINGER, Alexander, *Erkenntnistheoretische Implikationen der Memoria-Konzeption von Scotus*, in: L. Sileo (Hrsg.), *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*, Bd. 1, Rome, Edizioni Antonianum, 1995, S. 483-493.
- SONDAG, Gerard, *Universel et natura communis dans l'Ordo et dans les Questions sur le Perihermeneias (Une brève comparaison)*, in: L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (Hrsg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 53) Leiden, Brill, 1996, S. 385-391.
- SOUSEDÍK, Stanislav, *Der Streit um den wahren Sinn der scotischen Possibilenlehre*, in: L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (Hrsg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 53) Leiden, Brill, 1996, S. 191-204.

## Literaturverzeichnis

- SOUTH, James, *Singular and Universal in Suárez's Account of Cognition*, in: *Review of Metaphysics* 55 (2002), S. 785–823.
- SPADE, Paul Vincent; PANACCIO, Claude, *William of Ockham*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/ockham/>> [Abgerufen am 30.11.2019].
- SPEER, Andreas, *Certitude and Wisdom in Bonaventure and Henry of Ghent*, in: G. Guldentops (Hrsg.), *Henry of Ghent and the transformation of Scholastic thought: Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven, Leuven University Press, 2003, S. 75-100.
- *Geistesleben im 13. Jahrhundert – Neue Perspektiven?*, in: J. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 27), De Gruyter, Berlin/NewYork: 2000, S. 3-11.
- *Philosophie des Mittelalters. Einleitung*, in: A. Speer (Hrsg.), *Kindler Kompakt. Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart, J.B. Metzler Verlag, 2017, S. 11-30.
- SPEER, Andreas (Hrsg.), *Kindler Kompakt. Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart, J.B. Metzler Verlag, 2017.
- *Thomas von Aquin. Die Summa Theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin/New York, De Gruyter, 2005.
- SPEER, Andreas; JESCHKE, Thomas (Hrsg.), *Schüler und Meister*, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 39) Berlin, De Gruyter, 2016.
- SPEER, Andreas; WIRMER, David (Hrsg.), *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 35) Berlin/New York, De Gruyter, 2010.

## Literaturverzeichnis

- SPRUIT, Leen, *Species intelligibilis: From perception to knowledge. Classical roots and medieval discussions*, Bd. 1, Brill, Leiden 1994.
- *Species intelligibilis: From perception to knowledge. Renaissance controversies, later scholasticism and the elimination of the intelligible species in modern philosophy*, Bd. 2, Leiden, Brill, 1995.
- STADTER, Ernst, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie Bd. 14) München, Schöningh, 1971.
- STAMATELLOS, Giannis, *Plotinus and the presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influence in Plotinus' Enneads*, (SUNY series in ancient Greek Philosophy), Albany, State University of New York Press, 2007.
- STEMICH, Martina, *Parmenides' Einübung in die Seinserkenntnis*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2008.
- STRAWSON, Peter, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London/New York, Routledge, 1959.
- STREUMER, Bart, *Practical Reasoning*, in: T. O'Connor, C. Sandis (Hrsg.), *A Companion to Philosophy of Action*, (Blackwell Companions to Philosophy Bd. 46), Chichester, West Sussex, Wiley Blackwell, 2010, S. 244-251.
- STRÖBELE, Christian, *Performanz und Diskurs: Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus*, Münster, Aschendorff, 2015.
- STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

## Literaturverzeichnis

- SZANTO, Thomas, *Bewusstsein, Intentionalität und mentale Repräsentation. Husserl und die analytische Philosophie des Geistes*, (Quellen und Studien zur Philosophie Bd. 107) Berlin/Boston, De Gruyter, 2012.
- TACHAU, Katherine, *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundations of semantics 1250-1345*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 22) Leiden, Brill, 1988.
- *Walter Chatton on Sensible and Intelligible Species*, in: *Rivista critica di storia della filosofia* 40 (1985), S. 711-748.
- TEGTMEIER, Erwin, *Epistemological Realism, Representation, and Intentionality*, in: C. Kanzian, S. Kletzl, J. Mitterer, K. Neges (Hrsg.), *Realism - Relativism - Constructivism: Proceedings of the 38th International Wittgenstein Symposium in Kirchberg*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2017, S 129–136.
- *Realism and Intentionality*, in: G. Bonino, J. Cumpa, G. Jesson (Hrsg.), *Defending Realism: Ontological and Epistemological Investigations*, Boston/Berlin/München, De Gruyter, 2014, S. 247-263.
- TORRANCE, Thomas, *Intuitive and Abstractive Knowledge from Duns Scotus to John Calvin*, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 Sept. 1966 celebrati*, (Studia Scholastico-Scotistica Bd. 4) Romae, Commissionis Scotisticae, 1968. S. 291–305.
- TROPIA, Anna, *Scotus and Suarez on Sympathy: The necessity of the connexio potentiarum in the present state*, in: L. Novak (Hrsg.), *Suárez's Metaphysics in its historical and systematic Context*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, S. 275-292.

## Literaturverzeichnis

- TURNER, Denys, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- VIGO, Alejandro, *Estudios Aristotélicos*, Pamplona, Eunsa, 2011.
- VITTORINI, Marta, *La teoria delle idee di Pietro d'Aquila ed i suoi fondamenti ontologici*, in: M. Carbajo Núñez (Hrsg.), *Giovanni Duns Scoto: Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte in onore di P. César Saco Alarcón*, Bd. 2, Rom, PAA – Edizioni Antonianum, 2008, S. 213-255.
- VOGEL, Hans Ulrich; Dux, Günther, *Concepts of Nature. A Chinese-European Cross-Cultural Perspective*, Leiden/ Boston, Brill, 2010.
- VOLPI, Franco, *La 'univocatio entis' secondo Filippo Fabri*, in: C. Bérubé (Hrsg.), *Regnum hominis et regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis*, Bd. 2, (Studia Scholastico-Scotistica Bd. 7), Rome, Commissio Scotistica, 1978, S. 297–304.
- VORSTER, Hans, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- VOS, Antonio, *The philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
- WARD, Thomas M., *Animals, Animal Parts, and Hylomorphysim: John Duns Scotus's Pluralism about Substantial Form*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 50/4 (2012), S. 531-557.
- *Scotus on Parts, Wholes and Hylomorphism*, Leiden, Brill, 2014.
- WELLS, Norman, *Esse cognitum and Suárez Revisited*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1993), S. 339–348.



## Literaturverzeichnis

- *Mastrius on Esse Cognitum*, in: R. E. Houser (Hrsg.), *Laudemus viros gloriosos: Essays in Honor of Armand Maurer*, CSB, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 2007, S. 297–326.
  - *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez*, in: *Journal of the History of Philosophy* 28 (1990), S. 33–61.
- WENZEL, Ulrich, *The Notion of Causality in Aristotle and the Medieval Philosophy of Nature: A Developmental Approach*, in: H.U. Vogel, G. Dux, *Concepts of Nature. A Chinese-European Cross-Cultural Perspective*, Leiden/Boston, Brill, 2010, S. 161-180.
- WESTERKAMP, Dirk, *Via Negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München, Wilhelm Fink, 2006.
- WICKI, Nikolaus, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers. Ein philosophierender Theologe des frühen 13. Jahrhunderts*, Fribourg, Academic Press, 2005.
- WILLIAMS, Thomas, *Introduction. The life and works of John Duns Scotus*, in: T. Williams (Hrsg.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, S. 1-14.
- *John Duns Scotus*, in: H. Lagerlund (Hrsg.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2011 Bd. 1 S. 611-619.
  - *John Duns Scotus*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/duns-scotus/>> [Abgerufen am 03.09.2017].
- WILLIAMS, Thomas (Hrsg.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

## Literaturverzeichnis

- WILSON, Gordon A. (Hrsg.), *A Companion to Henry of Ghent*, (Brill's Companions to the Christian Tradition Bd. 23), Brill, Leiden/Boston, 2011.
- WIPPEL, John, *Godfrey of Fontaines*, in: E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/godfrey/>> [Abgerufen am 08.12.2019].
- WOLTER, Allan, B., *John Duns Scotus (b. ca. 1265; d. 1308)*, in: J.E. Garcia (Hrsg.), *Individuation in Scholasticism: the later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, Albany/NY, State University of New York Press, 1994, S. 271-298.
- *Scotism*, in: A.B. Wolter (Hrsg.), *Scotus and Ockham: Selected Essays*, St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute, 2004, S. 219–228.
  - *Reflections about Scotus's early works*, in: L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (Hrsg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 53) Leiden, Brill, 1996, S. 37-58.
  - *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.
  - *The Realism of Scotus*, in: *The Journal of Philosophy* 59/23 (1962), S. 725-736.
- WOLTER, Allan B. (Hrsg.), *Scotus and Ockham: Selected Essays*, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute, 2004.
- *The „Theologism“ of Duns Scotus*, in: *Franciscan Studies* 7/3 (1947), S. 257-273
  - *The „Theologism“ of Duns Scotus (Part II)*, in: *Franciscan Studies* 7/4 (1947), S. 367-398.
- WOLTER, Allan B.; FRANK, William (Hrsg.); *Scotus on the Will and Morality*, Washington, Catholic University of America Press, 1986.

## Literaturverzeichnis

- YOKOYAMA, Tetsuo, *Zwei Quaestiones des Jacobus de Aesculo über das Esse obiectivum*, in: L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann (Hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung*, Festschrift für Michael Schmaus zum 70. Bd. 1, Paderborn, Schöningh, 1967. S. 31-74.
- ZALTA, Edward N. (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, The Metaphysics Research Lab, 2016, URL = <<https://plato.stanford.edu/index.html>> [Abgerufen am 01.10.2017].
- ZIMMERMANN, Albert, *Analoge und univoke Bedeutung des Terminus 'ens' nach einem anonymen Metaphysikkommentar des 14. Jahrhunderts*, in: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis*, Vindebonae, 28. Sep.-2.Oct. 1970, (Studia Scholastico-Scotistica Bd. 5) Rom, Societas Internationalis Scotistica, 1972, S. 723-730.
- *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert, Texte und Untersuchungen*. (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales, Bibliotheca Bd. 1) Leuven, Peeters, 1998.
- ZIMMERMANN, Albert (Hrsg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII Jahrhundert*, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 10), Berlin/New York, De Gruyter, 1976.
- ZIMMERMANN, Albert; SPEER, Andreas (Hrsg.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, Bd. 2, (Miscellanea Mediaevalia Bd. 21/2), Berlin/New York, De Gruyter, 1992.
- ZUPKO, Jack, *Thomas of Erfurt*, E. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/erfurt/>>. [Abgerufen am 22.12.2019].

**ZITIERTE HANDSCHRIFTEN:**

P = Paris, Bibliothèque Nationale de France, Cod. lat. 15907.

R = Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Borg. lat. 325.

V = Wien, Nationalbibliothek, Cod. 1453.

Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz,  
Cod. Ms. theol. lat. qu. 32.

Oxford, Balliol College 205.

Oxford, Merton College 59.

Prag, Kapitula Praha 436 (C.XXI.1).

Rom, Biblioteca Angelica, Cod. Ms. 563.

Turin, Bib. naz. Univ. K II 26.





# Anhang

## VERGLEICH DER EDITION VON WOLTER/BYCHKOV MIT DREI HANDSCHRIFTEN

Leider verfügen wir aktuell über keine kritische Edition der *Reportatio Parisiensis* von Scotus, mit Ausnahme des Prologs.<sup>1</sup> Dieser Text erweist eine sehr komplexe Überlieferung und eine Edition irgendeines Textes dieser scotischen Schrift übersteigt leider meine Möglichkeiten für diese Arbeit. Für die aktuelle Untersuchung waren hauptsächlich zwei *Quaestiones* der *Reportatio* von Bedeutung. Vor allem die *Rep.* IA d. 3 q. 5 war besonders wichtig aufgrund der mit anderen Texten nicht ganz übereinstimmenden Darstellung der Theorie der *conversio ad phantasmata*, die Scotus in diesem Text präsentiert.

Von der *Reportatio Parisiensis* liegen uns bis zu vier deutlich unterschiedliche Versionen vor und ein Text von William von Alnwick, die sogenannten *Additiones Magnae*, die in den verschiedenen Editionen des Textes zum Teil vermischt gedruckt wurden. Trotz der großen Bedeutung von diesem Text für meine Untersuchung ist mir nicht möglich eine kritische Edition durchzuführen, weil nicht alle Handschriften leicht zugänglich sind. Auf der anderen Seite wäre eine sehr tiefe Untersuchung der Handschriften notwendig, um sie nach den verschiedenen Versionen des Textes zu klassifizieren und die kontaminierten Handschriften auszusortieren. Dies liegt außerhalb meiner zeitlichen Möglichkeiten, was diese Arbeit konkret angeht.

Aus diesem Grund habe ich mich dazu entschlossen einen Kollation des Textes von Wolter/Bychkov in der Edition von 2004, die keine kritische Edition ist, mit drei Handschriften, die leicht zugänglich waren und von denen mir bekannt ist, dass

---

<sup>1</sup> Rodler hat eine kritische Edition der drei unterschiedlichen Fassungen (A, B und C) und der *Additiones Magnae* des Prologs der *Reportatio Parisiensis* von Scotus veröffentlicht. Vgl. K. Rodler, *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus*, 2005.

## Anhang

sie relativ zuverlässig sind.<sup>2</sup> Sie gehören alle zu der ersten Version des Textes, also zur *Rep.* IA. Im Moment laufen die Arbeiten für eine kritische Edition dieses Textes. Dies ist also nur ein kleines Beispiel, was meine Thesen im Bezug auf die *Reportatio Parisiensis* zu unterstützen versucht. Dennoch müssen wir auf das Endergebnis der kritischen Edition, die mehr Licht auf diesen Text werfen wird, und uns dabei helfen wird, ihn innerhalb der Werke von Scotus einzuordnen sowie die Unterschiede mit anderen seiner Texte richtig bewerten zu können.

Im hiesigen Anhang wird nun die Kollation von den *Quaestiones* 4 und 5 der dritten Distinktion von der *Reportatio Parisiensis* IA auf der Grundlage von drei Handschriften dargeboten. Diese zwei *Quaestiones* wurden deshalb ausgewählt, weil sie von besonderer Bedeutung für diese Arbeit waren. Sie wurden oft zitiert, und sie sind, aufgrund der Fragen, die gestellt werden, relevant für das Thema dieser Arbeit. Sie sind nicht die einzigen Texten aus der *Reportatio Parisiensis*, die in dieser Arbeit zitiert wurden, aber doch die bedeutsamsten.

---

<sup>2</sup> Die Zuverlässigkeit der Handschriften, die die hiesige Auswahl unterstützt, beruht auf die häufige Verwendung derselben in der neueren Sekundärliteratur, die die Natur und Überlieferung der *Reportatio Parisiensis* diskutiert. Vgl. K. Balic, *Les Commentaires*, 1927, S. 9; S. Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis Examinata: A Mystery Solved*, 2018, S. 436; K. Rodler, *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus*, 2005, S. \*37. Andere zuverlässige Handschriften, die das erste Buch der *Reportatio Parisiensis* überliefern, sind: Oxford, Balliol College 205, Oxford, Merton College 59, Prag, Kapitula Praha 436 (C.XXI.1), Turin, Bib. naz. Univ. K II 26. Diese anderen vier Handschriften habe ich nicht berücksichtigt, weil es nicht meine Absicht ist eine kritische Edition des Textes anzubieten, sondern eine Kollation mit einer Auswahl von Handschriften vorzulegen, um die Verwendung der Wolter/Bychkov Edition zu begründen.



## Anhang

Durch die hier angebotene Kollation kann die relative Zuverlässigkeit des Textes von Wolter/Bychkov in diesen zwei *Quaestiones* nachgewiesen werden. Es gibt zahlreiche Unterschiede, aber meines Erachtens, für den Zweck dieser Arbeit und die Hauptthesen, die in Diskussion standen, sind es keine wesentliche Unterschiede. Bspw. ist die These einer *conversio and phantasmata* und die zwei Arten derselben ähnlich dargelegt, und zwar in allen hier verwendeten Handschriften und der Edition von Wolter/Bychkov. Die Argumentation ist in den wesentlichen Punkten gleich, auch wenn es Unterschiede in den Texten gibt. Der einzige Unterschied, der bedeutsam ist, ist das Fehlen großer Teile des Textes in der 4. *Quaestio* der Pariser Handschrift.<sup>3</sup> Ansonsten ist die Übereinstimmung zwischen den Handschriften und mit der Edition von Wolter/Bychkov insgesamt groß.

In der Arbeit wurde meistens die Edition von Wolter/Bychkov (hauptsächlich das erste Band, das 2004 erschienen ist) für das erste Buch der *Reportatio Parisiensis* zitiert, mit wenigen Ausnahmen, an denen mir der Unterschied von Bedeutung schien. An diesen Stellen wurde irgendeiner der Handschriften

---

<sup>3</sup> Dieser Unterschied in der Pariser Handschrift beruht laut der neueren Studien darauf, dass diese nur die *Rep.* IA ohne die *Additiones Magnae* überliefert, konkret im Bezug auf die dritte Distinktion, *Quaestio* 4. Im Allgemeinen aber weist diese Handschrift zahlreiche Einflüsse der *Additiones Magnae* auf. Laut Balic soll diese Handschrift eine frühere Fassung der *Additiones Magnae* darstellen. Siehe: K. Balic, *Les commentaires*, 1927, S. 9-10; S. Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis Examinata: A Mystery Solved*, 2018, S. 387 ff., 436; K. Rodler, *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus*, 2005, S. \*36; J. Söder, *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den Futura Contingentia bei Johannes Duns Scotus*, Münster, Aschendorff, 1999, S. 217; A. Söllinger, *Erkenntnistheoretische Implikationen der Memoria-Konzeption von Scotus*, in: L. Sileo (Hrsg.), *Via Scoti*, Bd. 1, 1995, S. 483-493, S. 484.

## Anhang

zitiert. Dies wurde an allen Stellen, an denen die *Reportatio Parisiensis* zitiert wurde, ausdrücklich vermerkt.

Die Handschriften, die für diese Kollation verwendet wurden, sind:<sup>4</sup>

P = Paris, Bibliothèque National de France, lat. 15907, ff. 20rb-22va.

R = Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. lat. 325, ff. 19vb-22vb.

V = Wien, Nationalbibliothek, 1453, ff. 22va-25vb.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Laut Rodler stammen die Wiener und die Vatikanische Handschriften aus einer gemeinsamen Vorlage, während die Pariser Handschrift auf eine unterschiedliche Vorlage zurückgeht. Vgl. K. Rodler, *Die prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus*, 2005, S. \*74. Mehr zu diesen Handschriften und der Beziehung der *Rep.* IA und der *Additiones Magnae* in diesen Handschriften siehe: K. Rodler, *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus*, 2005, S. \*53 ff.

<sup>5</sup> Die Wiener Handschrift wird in den *Normae in editione critica Operum Ioannis Duns Scoti servandae cura et studio Commissionis Scotisticae digestae*, Rom, 1986, S. 195 nicht unter den Handschriften erwähnt. Diese Handschrift wurde aber in der neueren Forschung wieder stärker in den Blick genommen. Die Wiener Handschrift ist außerdem von besonderer Bedeutung aufgrund des dort vorhandenen *Explicit*, bei dem von der *examinata* gesprochen wird. Siehe: S. Dumont, *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis Examinata: A Mystery Solved*, 2018, S. 378; K. Rodler, *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus*, 2005, S. \*37, \*61 ff.





<b>Rep. IA d. 3 q. 4</b>						
<b>n.</b>	<b>Wolter/Bychkov</b>	<b>f.</b>	<b>P= Paris, BnF lat. 15907</b>	<b>f.</b>	<b>R= Rom, BAV Borg. lat. 325</b>	<b>f.</b> <b>V= Wien, NB 1453</b>
84	Utrum memoria habeat speciem intelligibilem distinctam.					
	Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria habens speciem intelligibilem realiter distinctam ab actu intelligendi et praevidiam actui intellectus.	20 rb	Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria habens speciem intelligibilem realiter distinctam ab actu intelligendi et priorem actu intellectus.	19 vb	Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria habens speciem intelligibilem realiter distinctam ab actu intelligendi et praevidiam actui intellectus.	22 va  Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria habens speciem intelligibilem realiter distinctam ab actu intelligendi et praevidiam actui intellectus.
	Quod non videtur:		Quod non		Quod non videtur:	Quod non videtur:
	Quia omnis species repraesentat obiectum sub ratione sub qua				Quia omnis species repraesentat sub ratione sub qua	Omnis species repraesentat obiectum sub ratione sub qua

<p>natum est imprimere eam; sed obiectum non est natum imprimere speciem nisi sub ratione singularis et obiectum intelligibile sive intellectus est sub ratione universalis; ergo intellectus nullam potest recipere speciem intelligibilem ab obiecto immediate. Maior est plana, quia si obiectum imprimit speciem non sub ratione qua natum est imprimere eam, tunc imprimit aliud quam speciem. Minor patet, quia actiones sunt singularium.</p>				<p>objectum natum est imprimere eam; sed obiectum non est natum imprimere speciem nisi sub ratione singularis et obiectum intelligibile sive intellectus est sub ratione universalis; ergo intellectus nullam potest recipere speciem intelligibilem ab obiecto in memoria. Maior est plana, quia si obiectum imprimit speciem non sub ratione qua natum est imprimere eam, tunc imprimit aliud quam speciem. Minor patet, quia actiones sunt singularium.</p>	<p>natum est imprimere eam; sed obiectum est natum imprimere speciem illam sub ratione singularis et obiectum intelligibile sive intellectus est sub ratione universalis; ergo intellectus nullam potest recipere speciem intelligibilem ab obiecto in memoria. Maior est plana, quia si obiectum imprimit speciem sub ratione qua natum est imprimere eam, tunc imprimit aliud quam speciem. Minor patet, quia actiones sunt singularium.</p>
--	--	--	--	--	--

85	Item, praesentia obiecti respectu potentiae est causa speciei in potentia et non e converso; ergo non per speciem ut per causam obiectum est praesens potentiae.		20 ra	Item, praesentia obiecti respectu potentiae causa est speciei in potentia et non e converso; ergo non per speciem ut per causam obiectum est praesens potentiae.	Item, praesentia obiecti respectu potentiae est causa speciei in potentia et non e converso; ergo non per speciem ut per causam obiectum est praesens potentiae.
86	Praeterea, si esset species intelligibilis in intellectu, informaret eum sicut accidens subiectum suum; ergo intellectus patietur ab obiecto passione reale, non igitur passione intentionali, et sic sequitur quod intelligere non est motus rei ad animam.			Praeterea, si esset species intelligibilis in intellectu, informaret eum sicut accidens subiectum suum; ergo intellectus patietur ab obiecto et passione reali, non igitur passione intentionali, et sic sequitur quod intelligere non est motus rei ad animam.	Praeterea, si esset species intelligibilis in intellectu, informaret eum sicut accidens subiectum suum; ergo intellectus patietur ab obiecto passione reali, non igitur passione intentionali, et sic sequitur quod intelligere non est motus rei ad animam.

Anhang

87	Item, si potest esse una species intelligibilis in intellectu, et plures; sed quaelibet species naturaliter repraesentat suum obiectum; ergo qua ratione una species movet ad suum actum intellectionis, et omnes vel nulla; non omnes, quia tunc omnes intellectiones essent simul; ergo nulla movebit, et sic per consequens species non est ponenda in intellectu ad repraesentandum obiectum nec ad movendum intellectum, nec ut necessaria ad			Item, si potest esse una species intelligibilis in intellectu, et plures; sed quaelibet species naturaliter repraesentat suum obiectum; ergo qua ratione una species movet ad suum actum intellectionis, et omnes vel nulla; non omnes, quia tunc omnes intellectiones essent simul; ergo nulla movebit, et sic per consequens species non est ponenda in intellectu ad repraesentandum obiectum nec ad movendum	Item, si potest esse una species intelligibilis in intellectu, et plures; sed quaelibet species naturaliter repraesentat suum obiectum; ergo qua ratione una species movet ad suum actum intellectionis, et omnes vel nulla; non omnes, quia tunc omnes intellectiones essent simul; ergo nulla movebit, et sic per consequens species non est ponenda in intellectu ad repraesentandum obiectum nec ad movendum intellectum, non ut necessaria ad
----	---	--	--	---	---



	actum intellectionis.			intellectum, nec ut necessaria ad actum intellectionis.	actum intellectionis.
88	Contra: Intellectus quandoque est in potentia essentiali ante addiscere et quandoque in potentia accidentalī ante intelligere, II De anima, et III et VIII Physicorum; ergo aliter se habet quando est in potentia accidentalī quam ante quando est in potentia essentiali, obiectum autem non se habet aliter sed eodem modo. Si igitur intellectus se habet aliter ut est in potentia			Contra: Intellectus quandoque est in potentia essentiali ante addiscere et quandoque in potentia accidentalī ante intelligere, II De anima, et III et VIII Physicorum; ergo aliter se habet quando est in potentia accidentalī quam ante quando in potentia essentiali, obiectum autem non se habet eodem modo. Si igitur intellectus se habet aliter ut est in potentia	Contra: Intellectus quandoque est in potentia essentiali ante addiscere et quandoque in potentia accidentalī ante intelligere, II De anima, et III et VIII Physicorum; ergo aliter se habet quando est in potentia accidentalī et quando est in potentia essentiali, obiectum autem non se habet aliter sed eodem modo. Si igitur intellectus se habet aliter ut est in potentia

	accidentali, ergo est mutatus; sed omnis mutatio terminatur ad aliquam formam; ergo aliqua forma praecedit actum intellectionis et illam voco speciem.			accidentali, ergo est mutatus; sed omnis mutatio terminatur ad aliquam formam; ergo aliqua forma praecedit actum intellectionis et illam voco speciem.	
89	Hic est una opinio in qua concordant duo doctores, licet in aliis sibi saepius contradicant. Negant enim omnem speciem impressam ponendo tantum actum intelligendi imprimi ab obiecto in phantasmate, et habent auctoritates pro se et rationes. Philosophus II De	Dicunt duo doctores negando omnem speciem impressam		Hic est una opinio in qua concordant duo doctores, licet in aliis sibi saepius contradicant. Negant enim omnem speciem impressam ponendo tantum actum intelligendi imprimi ab obiecto et phantasmate, et habent auctoritates pro se et rationes. Philosophus III De	22 vb accidentali, ergo est mutatus; sed omnis mutatio terminatur ad aliquam formam; ergo aliqua forma praecedit actum intellectionis et illam voco speciem. Hic est una opinio in qua concordant duo doctores, licet in aliis sibi saepius contradicant. Negant enim omnem speciem impressam ponendo tantum actum intelligendi imprimi ab obiecto in phantasmate, et habent auctoritates pro se et rationes. Philosophus III De anima commendat

Anhang

	<p>anima commendat antiquos qui posuerunt animam esse locum specierum, non totam, sed intellectivam tantum. Certum autem est quod Philosophus ponit species in aliis potentiis animae subjective, solum autem intellectum dicit locum specierum. Ergo non sunt in eo subjective sive impressive, sed obiective tantum et expressive et in hoc differt ab aliis potentiis.</p>			<p>anima commendat antiquos qui posuerunt animam esse locum specierum, et non totam, sed intellectivam tantum. Certum autem est quod Philosophus ponit species in aliis potentiis animae subjective, solis autem intellectum dicit locum specierum. Ergo non sunt in eo subjective sive impressive, et in hoc differt ab aliis potentiis.</p>	<p>anima commendat antiquos qui posuerunt animam esse locum specierum, non totam, sed intellectivam tantum. Certum autem est quod Philosophus ponit species in aliis potentiis animae subjective, solum autem intellectum dicit locum specierum. Ergo non sunt in eo subjective et impressive, sed obiective tantum expressive et in hoc differt ab aliis potentiis.</p>
90	<p>Praeterea, Augustinus III De Trinitate, cap. 8 et ubicumque loquitur</p>			<p>Praeterea, Augustinus III De Trinitate, cap. 10 et ubicumque loquitur</p>	<p>Praeterea, Augustinus III De Trinitate, cap. 8 et ubicumque loquitur</p>

	de ista materia, dicitur productionem Verbi sive ipsum Verbum non gigni a specie, sed de scientia quae manet in anima.			de ista materia, dicitur productionem Verbi sive ipsum Verbum non gigni a specie, sed de scientia quae movet in anima.	de ista materia, dicitur productionem Verbi sive ipsum Verbum non gigni a specie, sed de scientia quae manet in anima.
91	Item, ostendit per rationem quod non sit species in intellectu. Cuius deductio talis est: sensus non habet sensationem obiecti, nisi propter duo: vel quia organum est eiusdem dispositionis cum medio, et sic si medium recipit speciem, et organum; vel quia species est proxima dispositio recipiendi actum. Et			Item, dicit per rationem quod non sit species in intellectu. Cuius deductio talis est: sensus non habet sensationem obiecti, nisi propter duo: vel quia organum est eiusdem dispositionis cum medio, et sic si medium recipit speciem, et organum; vel quia species est proxima dispositio recipiendi actum.	Ostendit per rationem quod non sit species in intellectu. Cuius deductio talis est: sensus non habet speciem obiecti, nisi propter duo: vel quia organum est eiusdem dispositionis cum medio, et sic si medium recipit speciem, et organum; vel quia species est proxima dispositio recipiendi actum.

## Anhang

neutrum est hic, scilicet in intellectu. Non primum, patet, quia non habet organum; nec secundum, quia intellectus de se dispositus est nec requirit proximam dispositionem, id est medium. Unde in toto illo processu ab obiecto usque ad intellectum, agens non abstrahit speciem a specie sive a phantasmate, sed abstrahit obiectum ab obiecto. Sed quid est hoc, nisi per hoc quod est praesens phantasmati, licet alio				Neutrum est hic, scilicet in intellectu. Non primus, patet, quia non habet organum; nec secundum, quia intellectus de se dispositus est nec requirit proximam dispositionem, id est medium. Unde in toto illo processu ab obiecto usque ad intellectum, agens non abstrahit speciem a specie sive a phantasmate, sed abstrahit obiectum ab obiecto. Sed quid est hoc, nisi quia obiectum non est praesens intellectui possibili nisi	Neutrum est hic in intellectu. Non primum, patet, quia non habet organum; nec secundum, quia intellectus de se dispositus est nec requirit proximam dispositionem, id est intellectum. Unde in toto illo processu ab obiecto usque ad intellectum, agens non abstrahit speciem a specie sive a phantasmate, sed abstrahit obiectum ab obiecto. Sed quid est hoc, nisi quia obiectum non es praesens intellectivi possibili nisi per hoc quod est
---	--	--	--	---	---

Anhang

	et alio modo.				per hoc quod est praesens et phantasmati, licet alio et alio modo.		praesens phantasmati, licet alio et alio modo.
92	Alius doctor adducit rationem et ponit deductionem de organo. Ratio istius est talis: ad quod aliquid est primo et per se in potentia, illud et non aliud recipitur ab agente proportionali sibi; sed virtus cognitiva est in potentia per se et primo respectu propriae cognitionis; ergo ab obiecto proportionato recipit cognitionem et non				Alius doctor adducit rationem et ponit deductionem de organo. Ratio istius est talis: ad quod aliquid est primo et per se in potentia, illud et non aliud recipitur ab agente proportionali sibi; virtus cognitiva est in potentia per se et primo respectu propriae cognitionis; ergo ab obiecto proportionato recipit cognitionem et non speciem.		Alius doctor adducit rationem et ponit deductionem de organo. Ratio istius est talis: ad quod aliquid est primo et per se in potentia, illud et non aliud recipitur ab agente proportionali; sed virtus cognitiva est in potentia per se et primo respectu propriae cognitionis; ergo ab obiecto proportionato recipit cognitionem et non speciem.

# Anhang

	speciem.						
93	Confirmat hoc per Augustinum, IV De Trinitate cap. ubi dicit quod forma sive species impressa visui visio est, et sic species non potest esse in potentia spirituali quae differat ab actu suo, licet sit in organis potentialium sensitivarum. Sequitur ergo quod intellectus non habet speciem intelligibilem prae viam actui intellectionis.					ponendo unam abstractivam quod omnes concedunt. Si	
	Confirmatur hoc idem per Augustinum, IV De Trinitate cap. ubi dicit quod forma sive species impressa visui visio est, et sic species non potest esse in potentia spirituali quae differat ab actu suo, licet sit in organis potentialium sensitivarum. Ergo quod intellectus non habet speciem intelligibilem prae viam actui intellectionis.						
	Confirmatur hoc per Augustinum, IV De Trinitate cap. ubi dicit quod forma sive species impressa visui visio est, et sic species non potest esse in potentia spirituali quae differat ab actu suo, licet sit in organis potentialium sensitivarum. Sequitur ergo quod intellectus non habet speciem praeviam actui intellectionis.						

## Anhang

			autem singulare possit intelligat suum actum intelligendi ab obiecto in phantasmate.			
94	Sed non intelligo istam conclusionem et contra eam arguo quadupliciter, supponendo quod universale possit a nobis intelligi intellectione abstractiva, quod omnes concedunt. Si autem singulare possit intelligi et esse primum obiectum intellectus, non curo modo.	Contra hoc arguitur quadupliciter, supponendo quod universale possit a nobis intelligi intellectione abstractiva, quod omnes concedunt. Si autem singulare possit intelligi non curo.		Sed non intelligo istam conclusionem et contra eam arguo quadupliciter, supponendo quod universale possit a nobis intelligi intellectione abstractiva, quod omnes concedunt. Si autem singulare possit intelligi et esse primum obiectum intellectus, non curo modo.	Sed non intelligo illam conclusionem et contra eam arguo quadupliciter, supponendo quod universale possit a nobis intelligi intellectione abstractiva, quod omnes concedunt. Si autem singulare possit intelligi et esse primum obiectum intellectus, non curo modo.	
95	Tunc arguo sic: intellectus potest habere obiectum actu	Arguitur tunc sic: intellectus potest habere obiectum actu		Tunc arguo sic: intellectus potest habere obiectum actu	Tunc arguo sic: intellectus potest habere obiectum actu	



	universale perfecte sibi praesens antequam prius naturaliter quam intelligat: ergo habet speciem obiecti in intellectu et non solum in phantasmate priusquam intelligat.	universale perfecte sibi praesens prius naturaliter quam intelligat: ergo habet speciem obiecti in intellectu et non solum in phantasmate priusquam intelligat.	20 rb	universale perfecte sibi praesens antequam vel prius naturaliter quam intelligat: ergo habet speciem obiecti in intellectu et non solum in phantasmate priusquam intelligat.	universale perfecte sibi praesens antequam naturaliter per intelligat: ergo habet speciem obiecti in intellectu et non solum in phantasmate priusquam intelligat.
96	Antecedens patet: quia sicut obiectum, ita per se condicio obiecti intellectus cuiusmodi est universalitas praecedit actum intellectus.	Antecedens patet: quia sicut obiectum, ita per se condicio obiecti intellectus cuiusmodi est universalitas praecedit actum intellectus.		Antecedens patet: quia sicut obiectum, ita per se condicio obiecti intellectus cuiusmodi est universalitas praecedit actum intellectus.	Antecedens patet: quia sicut obiectum, ita per se condicio obiecti intellectus cuiusmodi est universalitas praecedit actum intellectus.
97	Consequentiam probō sic: species eadem et eiusdem rationis non est per se repraesentativa obiecti	Consequentiam probō sic: eadem species et eiusdem rationis non est per se repraesentativa obiecti		Consequentiam probō sic: eadem species et eiusdem rationis non est per se repraesentativa obiecti	Consequentiam probō sic: species eadem et eiusdem rationis non est per se repraesentativa obiecti

Anhang

	<p>sub oppositis rationibus repraesentabilis; ratio universalis et ratio singularis sunt oppositae rationes in cognoscibili et repraesentabili; ergo nulla eadem species et unius rationis potest esse repraesentativa alicuius obiecti sub ratione universalis et singularis.</p>	<p>sub oppositis rationibus repraesentabilis. 2. Ratio universalis et ratio singularis sunt oppositae rationes in cognoscibili et repraesentabili; ergo nulla eadem species et unius rationis potest esse repraesentativa alicuius obiecti sub ratione universalis et singularis.</p>	<p>sub oppositis rationibus repraesentabilis; ratio singularis et ratio universalis sunt oppositae rationes in cognoscibili et repraesentabili; ergo nulla eadem species et eiusdem obiecti potest esse repraesentativa obiecti alicuius sub ratione universalis.</p>	<p>sub oppositis rationibus repraesentabilis; ratio universalis et ratio singularis sunt oppositae rationes in cognoscibili et repraesentabili; ergo nulla eadem species et unius rationis potest esse repraesentativa alicuius obiecti sub ratione universalis et singularis.</p>	<p>Species in phantasmate repraesentat obiectum singulare sub ratione singularis; ergo non potest repraesentare sub ratione universalis</p>
	<p>Species in phantasmate repraesentat obiectum singulare sub ratione singularis; ergo non potest repraesentare sub ratione universalis</p>	<p>Species in phantasmate repraesentat obiectum singulare sub ratione singularis; ergo non potest repraesentare sub ratione universalis</p>		<p>sub oppositis rationibus repraesentabilis; ratio universalis et ratio singularis sunt oppositae rationes in cognoscibili et repraesentabili; ergo nulla eadem species et unius rationis potest esse repraesentativa alicuius obiecti sub ratione universalis et singularis.</p>	<p>Species in phantasmate repraesentat obiectum singulare sub ratione singularis; ergo non potest repraesentare sub ratione universalis</p>

## Anhang

idem obiectum. -				idem obiectum. -	idem obiectum. -
<p>Maior probatur, quia species sub illa ratione qua repraesentat obiectum mensuratur ab obiecto; sed idem non potest mensuris oppositis nec e converso, tunc enim idem bis diceretur secundum Philosophum V <i>Metaphysicae</i>; ergo eadem speciem non potest repraesentare duo opposita obiecta nec idem obiectum sub oppositis rationibus obiectivis.</p>		<p>Maior istius rationis probatur, quia species sub illa ratione qua repraesentat obiectum mensuratur ab obiecto; sed idem non potest per se mensurari duabus mensuris oppositis nec e converso, tunc enim idem bis diceretur secundum Philosophum V <i>Metaphysicae</i>; ergo eadem species non potest repraesentare duo obiecta opposita nec idem obiectum sub oppositis rationibus obiectivis.</p>		<p>Maior probatur, quia species sub illa ratione obiectum mensuratur ab obiecto; sed idem non potest mensurari duabus mensuris oppositis nec e converso, tunc enim idem bis diceretur secundum Philosophum V <i>Metaphysicae</i>; ergo eadem speciem non potest repraesentare duo obiecta opposita nec idem obiectum sub oppositis rationibus obiectivis.</p>	<p>Maior probatur, quia species sub illa ratione qua repraesentat mensuratur ab obiecto; sed idem non potest mensurari duabus mensuris oppositis nec e converso, tunc enim idem bis diceretur secundum Philosophum V <i>Metaphysicae</i>; ergo eadem speciem non potest repraesentatur duo opposita obiecta nec idem obiectum sub oppositis rationibus obiectivis.</p>

## Anhang

98	<p>Dicetur quod non est inconueniens eadem speciem repraesentare diuersa et opposita repraesentabilia in alio et alio lumine, ut patet de noctilucentibus qui in alio et alio lumine repraesentantur colorata el lucida. Sic in proposito per lumen intellectus agentis et phantasiae eadem species potest repraesentare opposita in obiecto.</p>	<p>Dicetur quod non est inconueniens eadem speciem repraesentare diuersa et opposita repraesentabilia in alio et alio lumine, ut patet de noctilucentibus qui in alio et alio lumine repraesentantur colorata el lucida. Sic in proposito per lumen intellectus agentis et phantasiae eadem species potest repraesentare opposita in obiecto.</p>	<p>Dicetur quod non est inconueniens eadem speciem repraesentare diuersa et opposita repraesentabilia alia et alia lumine, ut patet de noctilucentibus quae in alio et alio lumine repraesentantur colorata el lucida. Sic in proposito per lumen intellectus agentis et phantasiae eadem species potest repraesentare opposita in obiecto.</p>	
99	<p>Contra, lumen non repraesentat, sed est in quo repraesentativum repraesentat, quia lumen in medio est</p>	<p>Contra, lumen non repraesentat, sed est illud in quo repraesentativum repraesentat, quia</p>	<p>Contra, lumen non repraesentat, quia lumen in medio est eiusdem rationis sive videam album sive</p>	

eiusdem rationis sive videam album sive nigrum, quia ratio distinguit essentialiter repraesentativum a repraesentativo; altera tamen est species et repraesentativum albi et nigri. Et per consequens distinctio luminis non causat distinctam rationem repraesentativi, sed manente eadem natura repraesentativi semper repraesentat idemeiusdem rationis, nonrepraesentabile et ergo sub diversis rationibus.		lumen in medio est eiusdem rationis sive videam album sive nigrum, quia non distinguit essentialiter repraesentativum a repraesentativo; altera tamen est species et repraesentativum albi et nigri. Et per consequens distinctio luminis non causat distinctam rationem repraesentativi, sed manente eadem natura repraesentativi semper repraesentat idem repraesentabile et eiusdem rationis, non ergo sub diversis rationibus.	lumen in medio est eiusdem rationis sive videam album sive nigrum, quia non distinguit essentialiter repraesentativum a repraesentativo; altera tamen est species et repraesentativum albi et nigri. Et per consequens distinctio luminis non causat distinctam rationem repraesentativi, sed manente eadem natura repraesentativi semper repraesentat idem repraesentabile et eiusdem rationis, non ergo sub diversis rationibus.	nigrum, quia non distinguit essentialiter repraesentativum a repraesentativo; altera tamen est species et repraesentativum albi et nigri. Et per consequens distinctio luminis non causat distinctam rationem repraesentativi, sed manente eadem natura repraesentativi semper repraesentat idem repraesentabile et eiusdem rationis, non ergo sub diversis rationibus.
---	--	--	--	---

100	Confirmatur ratio, quia repraesentativum in lumine perfectiori non repraesentat aliud, sed repraesentat idem clarius quam in lumine imperfectiori. Patet de specie albi et nigri in lumine solis et lunae. Ergo licet species in organo phantastico in lumine intellectus agentis clarius repraesentet singulare ut intellectus possit illud intelligere, quam in lumine proprio, numquam tamen repraesentat obiectum universale sub ratione universalis per quodcumque lumen.	Confirmatur dictum, quia repraesentativum in lumine perfectiori non repraesentat aliud, sed repraesentat idem clarius quam in lumine imperfectiori. Patet de specie albi vel nigri in lumine solis et lunae. Ergo licet species in organo phantastico in lumine intellectus agentis clarius repraesentet singulare ut intellectus possit illud intelligere, quam in lumine proprio, numquam tamen repraesentat obiectum universale sub ratione universalis per quodcumque lumen.	Confirmatur ratio, quia repraesentativum in lumine perfectiori non repraesentat aliud, sed repraesentat idem clarius quam in lumine imperfectiori. Patet de specie albi et nigri in lumine solis et lunae. Ergo licet species in organo phantastico in lumine intellectus agentis clarius repraesentet singulare ut intellectus possit illud intelligere, quam in lumine proprio, numquam tamen repraesentat obiectum universale sub ratione universalis per quodcumque lumen.	Confirmatur ratio, quia repraesentativum in lumine perfectiori non repraesentat aliud, sed repraesentat idem clarius quam in lumine imperfectiori. Patet de specie albi et nigri in lumine solis et lunae. Ergo licet species in organo phantastico in lumine intellectus agentis clarius repraesentet singulare ut intellectus possit illud intelligere, quam in lumine proprio, numquam tamen repraesentat obiectum universale sub ratione universalis per quodcumque lumen.
-----	---	---	---	---

## Anhang

101	Exemplum eorum de noctilucentibus non valet, sed concludit oppositum. Nam quaero: an eadem repraesententur illa diversimode de die et de nocte, an alio et alio repraesentativo.	Exemplum eorum de noctilucentibus non valet, sed concludit oppositum. Nam quaero: an eadem repraesententur illa diversimode in die et de nocte, an alio et alio repraesentativo.	Exemplum eorum de noctilucentibus non valet, sed concludit oppositum. Nam quaero: an eodem repraesententur illa diversimode de die an de nocte, an alio et alio repraesentativo.	Exemplum eorum de noctilucentibus non valet, sed concludit oppositum. Nam quaero: an eodem repraesententur illa in die et in nocte, an alio et alio repraesentativo.
	Non eodem, quia tunc illa repraesentantur de die sicut de nocte, quia repraesentativum, prius est aliquid in se quam in tali lumine repraesentet. Si alio et alio repraesentativo repraesentat diversa illa in noctilucentibus, habetur propositum,	Non eodem repraesentativo, quia tunc ita repraesentantur de die sicut de nocte, quia repraesentativum, prius est aliquid in se quam in tali lumine repraesentet. Si alio et alio repraesentativo repraesentat diversa illa in noctilucentibus,	Non eodem, quia tunc illa repraesentantur de die sicut de nocte, quia repraesentativum, prius est aliquid in se quam in tali lumine repraesentet. Si alio et alio repraesentativo repraesentat diversa illa in noctilucentibus,	Non eodem, quia tunc illa repraesentantur de die sicut de nocte, quia repraesentativum, prius est aliquid in se quam in tali lumine repraesentet. Si alio et alio repraesentativo repraesentat diversa illa in noctilucentibus, habetur propositum,

# Anhang

	sive sit idem lumen, sive diversum.	illa in noctilucentia, habetur propositum, sive sit idem lumen, sive diversum.		habetur propositum, sive sit idem lumen, sive diversum.	cum sit idem lumen, sive diversum.
102	Nec exemplum est ad propositum, sed ad oppositum, tum quia vel sunt duae qualitates sensibiles in noctilucentibus, scilicet lux et color, quare altera multiplicat se sensibiliter et repraesentat rem illam in luce maiori et altera in minori, utraque tamen multiplicat se et repraesentat rem in utroque lumine, sed efficacius movens et repraesentans	Nec exemplum est ad propositum, sed concludit oppositum, tum quia vel sunt duae qualitates sensibiles in noctelucentibus, lux scilicet et color, quare altera multiplicat se sensibiliter et repraesentat rem illam in luce maiori et altera in minori, utraque tamen multiplicat se et repraesentat rem in utroque lumine, sed efficacius movens et repraesentans		Nec exemplum est ad propositum, sed ad oppositum, tum quia vel sunt duae qualitates sensibiles in noctilucentibus, scilicet lux et colore, quare altera multiplicat se sensibiliter et repraesentat rem illam in luce maiori et altera in minori, utraque tamen multiplicat se et repraesentat rem in utroque lumine, sed efficacius movens et repraesentans	Nec exemplum est ad propositum, sed ad oppositum, tum quia vel sunt duae qualitates sensibiles in noctilucentibus, scilicet lux et colore, quare altera multiplicat se sensibiliter et repraesentat rem illam in luce maiori et altera in minori, utraque tamen multiplicat se et repraesentat se in utroque lumine, sed efficacius movens et repraesentans



## Anhang

percipitur et minus efficaciter repraesentans non percipitur – exemplum de stellis quae ita multiplicant radios suos de die sicut de nocte, licet propter maius lumen non appareant –, vel si est una qualitas sensibilis in tali corpore, ipsa virtualiter continet duo repraesentativa. Color enim quodammodo continet lucem cum sit lux in corpore terminato, et ideo in alio et alio lumine causat diversa repraesentativa: aliud in maiori lumine,	percipitur et minus efficaciter repraesentans non percipitur Exemplum de stellis quae ita multiplicant rationes suas de die sive de nocte, licet propter maius lumen non appareant, vel si est una qualitas sensibilis in tali corpore, ipsa virtualiter continet duo repraesentativa. Color enim quodammodo continet lucem cum sit lux in corpore terminato, et ideo in alio et alio lumine causat diversa repraesentativa: aliud in maiori lumine, ut in	20 va	percipitur et minus efficaciter repraesentans non percipitur. Exemplum de stellis quae ita multiplicant radios suos de die sicut de nocte, licet non propter maius lumen non appareant, vel si est una qualitas sensibilis in tali corpore, ipsa virtualiter continet duo repraesentativa. Color enim quodammodo continet lucem cum sit lux in corpore terminato, et ideo in alio et alio lumine causat diversa repraesentativa: aliud in maiori lumine,	percipitur et minus efficaciter repraesentans non percipitur. Exemplum de stellis quae ita multiplicant radios suos de die sicut de nocte, licet propter minus lumen non appareant, vel si est una qualitas sensibilis in tali corpore, ipsa virtualiter continet duo repraesentativa. Color enim quodammodo continet lucem cum sit lux in corpore terminato, et ideo in alio et alio lumine causat diversa repraesentativa: aliud in maiori lumine,
--	---	----------	---	---

## Anhang

<p>scilicet de die, et aliud in minori, scilicet de nocte. Et ita semper stat quod non est idem repraesentativum obiecti sub diversa ratione repraesentabilis, quantumcumque aliud et aliud lumen concurrat. Vel si est unum formaliter, diversum tamen virtualiter, quia continet virtualiter diversa et ideo potest causare diversa repraesentativa, scilicet lucem et colorem in alio et alio lumine.</p>	<p>die, aliud in minori, de nocte. Et ita semper stat quod non est idem repraesentativum obiecti sub diversa ratione repraesentabilis, quantumcumque aliud et aliud lumen concurrat. Vel si est unum formaliter, diversum tamen virtualiter, quia continet virtualiter diversa ratione, quorum potest in alio et alio lumine causare diversa repraesentativa, ut colorem et lucem.</p>	<p>scilicet de die, et aliud in minori, scilicet de nocte. Et ita semper stat quod non est idem repraesentativum obiecti sub diversa ratione repraesentabilis, quantumcumque aliud et aliud lumen concurrat. Vel si est unum formaliter, diversum tamen virtualiter, quia continet virtualiter diversa repraesentativa, scilicet lucem et alio lumine.</p>	<p>scilicet de die, et aliud in minori, scilicet de nocte. Et ideo semper stat quod non idem repraesentativum obiecti sub diversa ratione repraesentabilis, quantumcumque aliud et aliud lumen concurrat. Vel si est unum formaliter, diversum tamen virtualiter, quia continet virtualiter diversa et ideo potest causare diversa repraesentativa, scilicet lucem et colorem in alio et alio lumine.</p>
--	--	--	---

## Anhang

103	Secunda ratio sumitur ex parte intellectus agentis. Intellectus agens, secundum Philosophum, III De anima, est potentia mere activa tum quia est quo est omnia facere, tum comparatur ad possibilem ut ars ad naturam; ergo potest habere actionem realem.	Secunda ratio sumitur ex parte intellectus agentis et est ista. Intellectus agens, secundum Philosophum, III De anima, est potentia mere activa tum quia est quo est facere, tum quia comparatur ad possibilem ut ars ad naturam; ergo potest habere actionem realem.	Secunda ratio sumitur ex parte intellectus agentis. Intellectus agens, secundum Philosophum, III De anima, est potentia mere activa tum quia est quo omnia. Tum quia comparatur ad possibilem ut ars ad naturam; ergo potest habere actionem realem.	23 rb	Secunda ratio sumitur ex parte intellectus agentis. Intellectus agens, secundum Philosophum, III De anima, est potentia activa tum quia est quo est omnia facere, tum quia comparatur ad possibilem ut ars ad naturam; ergo potest habere actionem realem.
	Omnis actionis realis oportet aliquid dare terminum realem; iste terminus realis non recipitur in phantasmate, quia quidquid est ibi est	Omnis actionis realis oportet dare aliquem terminum realem; iste terminus realis non recipitur in phantasmate, quia quidquid est ibi est	Omnis actionis realis oportet dare aliquid terminum realem; iste terminus realis non recipitur in phantasmate, quia quidquid est ibi est		Omnis actionis realis oportet dare aliquid terminum realem; iste terminus realis non recipitur in phantasmate, quia quidquid est ibi est

Anhang

extensum et improportionale ad movendum intellectum possibilem; nec etiam intellectus agens causat aliquid in phantasmatibus, quia non est suum passivum, secundum praedictas auctoritates, nec terminus recipitur in intellectu agente, quia nullius est receptivus. Ergo tantum recipitur in intellectu possibili. Ergo illud primo causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est facere	extensum et improportionale ad movendum intellectum possibilem; nec etiam intellectus agens causat aliquid in phantasmatibus, quia non est suum passivum, secundum praedictas auctoritates, nec terminus iste recipitur in intellectu agente, quia illud primo causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est facere universale in actu de nullo alio deservit	extensum et improportionale ad movendum intellectum possibilem; nec etiam intellectus agens causat aliquid in phantasmatibus, quia non est suum passivum, secundum dictas auctoritates, nec terminus iste recipitur in intellectu agente, quia nullius est receptivus. Ergo tantum recipitur in intellectu possibili. Illud primo causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est facere universale in	extensum et improportionale ad movendum intellectum possibilem; nec etiam intellectus agens causat aliquid in phantasmatibus, quia non est suum passivum, secundum praedictas auctoritates, nec terminus recipitur in intellectu agente, quia nullius est receptivus. Ergo tantum recipitur in intellectu possibili. Ergo illud primo causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est facere universale in actu de
--	--	--	---

	<p>universale in actu de universali in potentia et de nullo deservit intellectus agens, quia secundum Commentatorem, III De anima, si essentiae rerum essent abstractae et actu universales, sicut posuit Plato, non indigeremus secundum ipsum intellectum agente; sed universale in actu praecedit actum intelligendi, quia est per se condicio obiecti quod naturaliter praecedit actum.</p>		<p>actu de universali in potentia et de nullo alio deservit intellectus agens, quia secundum Commentatorem, III De anima, si essentiae rerum essent abstractae et actu universales, sicut posuit Plato, non indigerens secundum ipsum intellectum agente; universale in actu praecedit actum intelligendi, quia est per se condicio obiecti quod naturaliter praecedit actum.</p>		<p>intellectus agens, quia secundum Commentatorem, III De anima, si essentiae rerum essent abstractae et actu universales, sicut posuit Plato, non indigeremus secundum ipsum intellectum agente; sed universale in actu praecedit actum intelligendi, quia est per se condicio obiecti quod naturaliter praecedit actum.</p>	<p>universali in potentia et de nullo deservit intellectus agens, quia secundum Commentatorem, III De anima, si essentiae rerum essent abstractae et actu universales, sicut posuit Plato, non indigeremus secundum ipsum intellectum agente; sed universale in actu praecedit actum intelligendi, quia est per se condicio obiecti quod naturaliter praecedit actum.</p>
104	<p>Dicetur quod terminus actionis intellectus</p>		<p>Dicetur quod terminus actionis intellectus</p>		<p>Dicetur quod terminus actionis agentis est</p>	<p>Dicetur quod terminus actionis agentis est</p>

## Anhang

	agentis est obiectum universale sub ratione universalis lucens in phantasmate.	agentis est obiectum universale sub ratione universalis lucens in phantasmate.	objectum universale sub ratione universalis lucens in phantasmate.	objectum universale sub ratione universalis lucens in phantasmate.
105	<p>Contra: Universale obiectum sub ratione universalis non habet nisi esse diminutum ut cognitum, quemadmodum Hercules in statua non habet esse nisi diminutum, quia repraesentatum in imagine; sed si aliquid esse reale habet, hoc est in quantum est in aliquo ut repraesentante ipsum sub illa ratione, ita scilicet quod intellectus</p>	<p>Contra: Universale obiectum sub ratione universalis non habet nisi esse diminutum vel cognitum, quemadmodum Hercules in statua non habet esse nisi diminutum, quia repraesentatum in imagine; sed si aliquid ens reale habet, hoc est in quantum est in aliquo ut repraesentante ipsum sub illa ratione, ita scilicet quod intellectus</p>	<p>Contra: Universale obiectum sub ratione universalis non habet nisi esse diminutum ut cognitum, quemadmodum Hercules in statua non habet esse nisi diminutum, quia repraesentatum in imagine; sed si aliquid esse reale habet, hoc est in quantum est in aliquo ut repraesentante ipsum sub illa ratione, ita scilicet quod</p>	<p>Contra: Universale obiectum sub ratione universalis non habet nisi esse diminutum quia repraesentatum in imagine, sed si aliquid esse reale habet, hoc est in quantum est in aliqua re ut repraesentante ipsum sub ista ratione, ita scilicet quod intellectus agens facit aliquid repraesentativum universalis de eo quod fuit repraesentativum singularis. Ergo cum</p>

Anhang

agens facit aliquid repraesentativum universalis de eo quod fuit repraesentativum singularis. Ergo cum terminus actionis realis non sit obiectum habens esse deminutum, ut esse cognitum vel repraesentatum vel cognitum sed aliquid reale, sequitur quod realis actio intellectus agentis terminatur ad universale ut universale, quam formam realem concomitatur terminus intentionalis ut obiectum universale secundum esse	agens facit aliquid repraesentativum universalis de eo quod fuit repraesentativum singularis. Ergo est terminus actionis realis non sit obiectum habens esse deminutum, ut esse cognitum vel repraesentatum vel cognitum sed aliquid reale, sequitur quod realis actio intellectus agentis terminatur ad universale ut universale, quam formam realem concomitatur terminus intentionalis ut obiectum universale secundum esse	intellectus agens facit aliquid repraesentatum universalis de eo quod fuit repraesentatum singularis. Ergo cum terminus actionis realis non sit obiectum habens esse deminutum, ut esse cognitum vel repraesentatum vel cognitum sed aliquid reale, sequitur quod talis actio intellectus agentis terminatur ad formam realem in existentia qua formaliter repraesentat universale ut universale et formam realem concomitatur terminus	terminus actionis realis non sit obiectum habens esse diminutum, ut esse cognitum vel repraesentatum vel cognitum sed aliquid reale, sequitur quod realis actio intellectus agentis terminatur ad realem formam in existentia qua formaliter repraesentat universale ut universale et quam formam realem concomitatur terminus intentionalis ut obiectum universale secundum esse repraesentatum quod habet in specie.
---	---	--	--

# Anhang

	repraesentatum quod habet in specie.		repraesentatum quod habet in specie.		intentionalis ut objectum universale secundum esse repraesentatum quod habet in specie.	
106	Item, tertio sic: universalius secundum totam indifferentiam suam non potest intelligi nec repraesentari in repraesentativo minus universalis, sed species phantastica est per se et primo repraesentativa individui ut est hoc; ergo in illa non potest repraesentari universale secundum totam indifferentiam		Item, tertio sic: universalius secundum totam indifferentiam non potest intelligi nec repraesentari in repraesentativo minus universalis, sed species phantastica est per se et primo repraesentativa individui ut est hoc; ergo in illa non potest repraesentari universale secundum totam indifferentiam quam habet ad sua		Item, tertio sic: universalius secundum totam indifferentiam suam non potest intelligi nec repraesentari et in repraesentativo minus universalis, sed species phantastica est per se et primo repraesentativa individui ut est hoc; ergo in illa si potest referri universale secundum totam indifferentiam qua	Item, tertio sic: universalius secundum totam indifferentiam suam non potest intelligi nec repraesentari in repraesentativo minus universalis, sed species phantastica est per se et primo repraesentativa individui ut est hoc; ergo non potest repraesentari universale secundum totam indifferentiam



## Anhang

quam habet ad sua individua omnia. – Maior probatur: quia numquam cognoscitur magis universale secundum totam indifferentiam suam, nisi quando cognoscitur ut unum cognoscibile omnibus suis inferioribus, sed impossibile est quod ut habet esse in uno singulari quod cognoscatur ut idem omnibus aliis singularibus inferioribus, sed praecise illi singulari in quo est. Ergo in repraesentativo unius singularis non	individua omnia. – Maior probatur: quia numquam cognoscitur magis universale secundum totam indifferentiam suam, nisi quando cognoscitur ut unum cognoscibile omnibus suis inferioribus, sed impossibile est quod ut habet esse in uno singulari quod cognoscatur ut idem omnibus aliis singularibus. Sed praecise idem illi singulare in quo est. Ergo in repraesentativo unius singularis non cognoscitur universale secundum totam	indifferens est ad omnia individua sua. Maior probatur: quia numquam cognoscitur magis universale secundum totam indifferentiam suam, nisi quando cognoscitur ut unum cognoscibile idem omnibus suis inferioribus. Sed impossibile est quod ut habet esse in uno singulari cognoscatur ut idem omnibus aliis singularibus, sed praecise illi singulari in quo est. Ergo in repraesentativo unius singularis non cognoscitur secundum	quam habet ad sua individua omnia. – Maior probatur: quia numquam cognoscitur magis universale secundum totam indifferentiam suam, nisi quando cognoscitur ut unum cognoscibile omnibus suis inferioribus, impossibile est quod ut habet esse in uno singulari et cognoscatur ut idem omnibus aliis singularibus, sed praecise illi singulari in quo est. Ergo in repraesentativo unius singularis non cognoscitur secundum
---	---	--	---

## Anhang

cognoscitur universale secundum totam indifferentiam suam. Potest autem intellectus sic intelligere universale secundum totam indifferentiam suam; indifferentiam suam; aliter enim non essent praedicata universalia nec definitiones nec species nec genera nec aliquid huiusmodi praecise. Ergo non concipitur universale in phantasmate; phantasma enim non est nisi ipsius singularis propterea, et hoc est in quantum singulare speciei specialissimae, maxime si phantasma	indifferentiam suam. Potest autem intellectus sic intelligere universale secundum totam indifferentiam suam; aliter enim non essent praedicata universalia nec definitiones nec species nec genera nec huiusmodi praecise. Ergo non concipitur universale in phantasmate; phantasma enim non est nisi ipsius singularis propterea, et in quantum es singulare speciei specialissimae, maxime si phantasma sit impressum ab aliquo debite	20 vb	totam indifferentiam suam. Potest autem intellectus sic intelligere universale secundum totam indifferentiam suam; aliter enim non essent praedicata universalia nec definitiones nec species nec genera nec aliquid huiusmodi praecise. Ergo non concipitur universale in phantasmate; phantasma enim non est nisi ipsius singularis propterea, et hoc est in quantum singulare speciei specialissimae, maxime si phantasma sit impressum ab	totam indifferentiam suam. Potest autem intellectus sic intelligere universale secundum totam indifferentiam suam; aliter enim non essent praedicata universalia nec definitiones nec species nec genera nec aliquid huius praecise. Ergo non concipitur universale in phantasmate; phantasma enim non est nisi ipsius singularis, et hoc est in quantum singulare speciei specialissimae, maxime si phantasma sit impressum ab aliquod debite
---	---	----------	--	---

Anhang

	sit impressum ab aliquod debite approximato.	approximato.		aliquod debite approximato.	approximato.
107	Item, quarto sic: aut intellectus prout distinguitur contra partem sensitivam potest habere obiectum sibi praesens propria preasentialitate, aut non. Si sic, habeo propositum, quia obiectum non est sibi praesens in cognitione abstractiva ante actum elicitum, nisi per aliquod repraesentativum quod voco speciem. Si non, ergo non potest habere aliquam operationem	Item, quarto sic: aut intellectus prout distinguitur contra partem sensitivam potest habere obiectum sibi praesens propria preasentialitate, aut non. Si sic, habeo propositum, quia obiectum non est sibi praesens in cognitione abstractiva ante actum elicitum, nisi per aliquod repraesentativum quod voco speciem. Si non, ergo non potest habere aliquam operationem		Item, quarto sic: aut intellectus prout sensitivam potest habere obiectum sibi praesens propria preasentialitate, aut non. Si sic, habeo propositum, quia obiectum non est sibi praesens in cognitione abstractiva ante actum elicitum, nisi per aliquod repraesentativum quod voco speciem. Si non, ergo non potest habere aliquam	Item, quarto sic: aut intellectus prout distinguitur contra partem sensitivam potest habere obiectum sibi praesens propria sibi preasentialitate, aut non. Si sic, habeo propositum, quia obiectum non est sibi praesens in cognitione abstractiva ante actum elicitum, nisi per aliquod repraesentativum quod voco speciem. Si non, ergo non potest habere

# Anhang

<p>sibi propriam sine parte sensitiva et per consequens nec esse sine ea, secundum argumentum Philosophi III <i>De anima</i>: si intellectus non potest habere operationem sibi propriam, non potest separari, unde non concederet intellectum separari a corpore sicut perpetuum a corruptibili, nisi posset habere operationem sibi propriam in qua non dependeret a parte sensitiva.</p>	<p>sibi propriam sine parte sensitiva et per consequens nec esse sine ea, secundum argumentum Philosophi III <i>De anima</i>: si intellectus non potest habere operationem sibi propriam, non potest separari, unde non concederet intellectum posse separari a corpore sicut perpetuum a corruptibili, nisi posset habere operationem sibi propriam in qua non dependeret a parte sensitiva.</p>	<p>operationem sibi propriam sine parte sensitiva et per consequens esse sine ea, secundum argumentum Philosophi III <i>De anima</i>: Si intellectus non potest habere operationem sibi propriam, non potest separari, unde non concederet intellectum separari a corpore sicut perpetuum a corruptibili, nisi posset habere operationem sibi propriam in qua non dependeret a parte sensitiva.</p>	<p>aliquam operationem sibi propriam sine parte sensitiva et per consequens nec esse sine ea, secundum argumentum Philosophi III <i>De anima</i>: si intellectus non potest habere operationem sibi propriam, non potest separari, unde non concederet intellectum separari a corpore sicut perpetuum a corruptibili, nisi posset habere operationem sibi propriam in qua non dependeret a parte sensitiva.</p>
---	---	---	---

108	Dico igitur ad quaestionem quod oportet ponere in intellectu ut habeat rationem memoriae: speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale, priorem naturaliter actu intelligendi. Et huiusmodi necessitas est duplex: una ex condicione per se obiecti quae est universalitas et quae, ut per se ratio obiecti, semper praecedit actum, quod non esset nisi species esset impressa in intellectu	Dico ergo ad quaestionem quod oportet ponere in intellectu ut habeat rationem memoriae: speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale, priorem naturaliter actu intelligendi. Et huiusmodi necessitas est duplex: una ex condicione per se obiecti quae est universalitas. Quae, ut per se ratio obiecti, semper praecedit actum, quod non esset nisi esset species impressa in intellectu	Dico igitur ad quaestionem quod oportet ponere in intellectu ut habet rationem memoriae: speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale, priorem naturaliter actu intelligendi. Et huius necessitas est duplex: una ex condicione per se obiecti quae est universalitas et quae, ut per se ratio obiecti, semper praecedit actum, quod non esset nisi esset species impressa in intellectu sicut concludunt	Dico igitur ad quaestionem quod oportet ponere in intellectu ut habeat rationem memoriae: speciem intelligibilem repraesentantem universale ut universale, priorem naturaliter actu intelligendi. Et huiusmodi necessitas est duplex: una ex condicione per se obiecti quae est universalitas et quae, ut per se ratio obiecti, semper praecedit actum, quod non esset nisi species esset impressa in
-----	--	--	--	---

Anhang

	sicut concludunt tres primae rationes.		sicut concedunt tres primae rationes.		tres primae rationes.		intellectu sicut concludunt tres primae rationes.
	Alia est condicio et dignitas potentiae superioris ne ipsa vilificetur nimium, nisi manifeste appareat aliquid repugnans; maxime autem vilificaretur si non posset habere suum obiectum sibi praesens, nisi praesentia mendicata a potentiis inferioribus, quibus est ex ratione potentiae coniuncta accidentaliter, et tamen quod aliae potentiae inferiores possent	21 ra	Alia est condicio et dignitas potentiae superioris nisi ipsa nimium vilificetur, nisi manifeste appareat aliquid nisi iusa repugnans; maxime autem vilificaretur si non posset habere suum obiectum sibi praesens, nisi potentia mendicata a potentiis inferioribus, quibus est ex ratione potentiae coniuncta accidentaliter, et tamen quod aliae potentiae inferiores possent		Alia est condicio et dignitas potentiae superioris ne ipsa vilificetur nimium, nisi manifeste appareat aliquid repugnans; maxime autem vilificaretur si non posset habere suum obiectum sibi praesens, nisi praesentia mendicatur a potentiis inferioribus, quibus est ex ratione potentiae coniuncta accidentaliter, et tamen quod aliae potentiae inferiores possent		Alia est condicio et dignitas potentiae superioris ne ipsa vilificetur nimium, nisi manifeste appareat aliquid repugnans et maxime autem vilificaretur si non posset habere suum obiectum sibi praesens, nisi praesentia mendicata a potentiis inferioribus, quibus est ex ratione potentiae coniuncta accidentaliter, et tamen quod aliae potentiae inferiores possent

	habere sua obiecta propria praesentialitate non mendicata; et hoc concludit quarta ratio.	habere sua obiecta propria praesentialitate non mendicata; et hoc concludit quarta ratio.	habere sua obiecta propria praesentiae non mendicata; et hoc concludit quarta ratio.	habere sua obiecta propria praesentia non mendicata; et hoc concludit quarta ratio.
109	Memoria autem potest accipi tripliciter vel intellectus sub ratione memoriae: uno modo ut est conservativa specierum praeteritarum ut praeterita sunt, et isto modo loquitur Philosophus in <i>De memoria et reminiscentia</i> , et de ista etiam aliquid tangetur inferius. Alio modo ut est conservativa specierum	Triplciter tamen potest memoria accipi vel intellectus sub ratione memoriae: uno modo ut est conservativa specierum praeteritarum ut praeterita sunt, et isto modo loquitur de ea Philosophus in <i>De memoria et reminiscentia</i> , et de ista etiam aliquid tangetur inferius. Alio modo ut est conservativa specierum repraesentativarum	Memoria autem potest accipi tripliciter vel intellectus sub ratione memoriae: uno ut est conservativa specierum praeteritarum ut praeterita sunt, et isto modo loquitur Philosophus in <i>De memoria et reminiscentia</i> , et de ista etiam aliquid tangetur inferius. Alio modo ut est conservativa specierum	Memoria autem potest accipi tripliciter vel intellectus sub ratione memoriae: uno modo ut est conservativa specierum praeteritarum ut praeterita sunt, et isto modo loquitur Philosophus in <i>De memoria et reminiscentia</i> , et de ista etiam aliquid tangetur inferius. Alio modo ut est conservativa specierum

Anhang

repraesentantium objecta in se, sive sint realiter sive non; et hoc modo loquimur hic de memoria; et dico quod sic, tum propter universalitatem, tum propter dignitatem potentiae.	objectorum in se, sive sint realiter sive non; et hoc modo loquimur de ea hic; et dico quod sic, tum propter universalitatem obiecti, tum propter dignitatem potentiae.	repraesentativa objectorum in se, sive sint realiter sive non; et hoc modo loquitur de memoria; et dico quod sic, tum propter universalitatem, tum propter dignitatem potentiae.	repraesentantium objecta, sive sint realiter sive non; et hoc modo loquimur hic de memoria; et dico quod sic, tum propter universalitatem, tum propter dignitatem potentiae.
Tertio modo prout habet aliquod principium eliciendi notitiam actualem, quod tamen non manet sine actu secundo, quomodo ponit Avicenna speciem in intellectu nostro, et de ista dicitur in quaestione sequenti.	Tertio modo prout habet aliquod principium eliciendi notitiam actualem, quod tamen non manet sine actu secundo, quomodo ponit Avicenna speciem in intellectu nostro, et de isto dicitur in quaestione sequenti.	Tertio modo prout habet aliquod principium eliciendi aliquam notitiam actualem, quod tamen non manet sine actu secundo, quomodo ponit Avicenna speciem in intellectu nostro, et de ista dicitur in quaestione sequenti.	Tertio modo prout habet aliquod principium eliciendi notitiam actualem, quod tamen non manet sine actu secundo, quomodo ponit Avicenna speciem in intellectu nostro, et de ista dicitur in quaestione.



110	Haec quae supra probavi videtur esse expressa intentio Philosophi, III De anima, ubi dicit quod anima est quodammodo omnia intelligibilia per intellectum, sicut sensibilia per sensum; quod non potest intelligi per habitum, quia habitus non est similitudo repraesentativa obiecti, quia sequitur actum aliquis habitus.	Haec quae supra probavi videtur esse intentio Philosophi, III De anima, ubi dicit quod anima est quodammodo omnia intelligibilia per intellectum, sicut sensibilia per sensum; quod non potest intelligi per habitum, quia habitus non est similitudo repraesentativa obiecti, quia sequitur actum aliquis habitus.	Haec quae supra probavi videtur esse expressa intentio Philosophi, III De anima, ubi dicit quod anima est quodammodo omnia intelligibilia per intellectum, sicut sensibilia per sensum; quod non potest intelligi per habitum, quia habitus non est similitudo repraesentativa obiecti, quia sequitur actum aliquis habitus.	Haec quae supra probavi videtur expressa intentio Philosophi, III De anima, ubi dicit quod anima est quodammodo omnia intelligibilia per memoriam, sicut sensibilia per sensum; quod non potest intelligi per habitum, quia habitus non est similitudo repraesentativa obiecti, quia sequitur actum aliquis habitus.
111	Et confirmatur hoc, quia habitus scientiae per quem reducitur intellectus de potentia	Et confirmatur hoc, quia habitus scientiae per quem reducitur intellectus de potentia	Et confirmatur hoc, quia habitus scientiae per quem reducitur intellectus de potentia	Et confirmatur hoc, quia habitus scientiae per quem reducitur intellectus de potentia

essentially ad potentiam accidentalem respectu actuum de quibus loquitur Philosophus II <i>De anima</i> et VIII <i>Physicorum</i> , necessario praecedit actum intelligendi. Scientia autem quae habitus est sequitur actum, quia generatur ex actibus. Unde ista scientia quae reducit intellectum de potentia essentiali ad potentiam accidentalem est species, quae species vere est habitus, quia nata radicari et firmari in intellectu; sed tamen non omnis habitus est species, quia habitus	essentially ad potentiam accidentalem respectu actuum de quibus loquitur Philosophus II <i>De anima</i> et VIII <i>Physicorum</i> , necessario praecedit actum intelligendi. Scientia autem quae habitus est sequitur actum, quia generatur ex actibus. Unde ista scientia quae reducit intellectum de potentia essentiali ad potentiam accidentalem est species, quae species vere est habitus, quia nata radicari et firmari in intellectu; sed tamen non omnis habitus est species, quia habitus	essentially ad accidentalem potentiam respectu actus de quo loquitur Philosophus II <i>De anima</i> et VIII <i>Physicorum</i> , necessario praecedit actum intelligendi. Scientia autem quae habitus est sequitur actum, quia generatur ex actibus. Unde ista scientia quae reducit intellectum de potentia essentiali ad potentiam accidentalem est species, quae species vere est habitus, quia nata radicari et firmari in intellectu; sed tamen non omnis habitus est	essentially ad potentiam accidentalem respectu actuum de quibus loquitur Philosophus II <i>De anima</i> et VIII <i>Physicorum</i> , necessario praecedit actum intelligendi. Scientia autem quae habitus est sequitur actum, quia generatur ex actibus. Unde ista scientia quae reducit intellectum de potentia essentiali ad potentiam accidentalem est species, quae species vere est habitus, quia nata radicari et firmari in intellectu; sed tamen non omnis habitus est species, quia habitus
--	--	---	--

## Anhang

	accidentaliter radicatus et firmatus non est species quae praecedit actum nata firmari, quia ista postea firmanantur per actum.	species, quia habitus radicatus ratus et firmatus non est species quae praecedit actum nata firmari, quia ista postea salvatur per actum.	accidentaliter radicatus et firmatus non est species quae praecedit actum nata firmari, quia ista postea firmanantur per actum.	accidentaliter radicatus et firmatus non est species quae praecedit actum nata firmari, quia ista postea firmanantur per actum.
112	Item, secundum istos, non videretur aliquis habitus esse ponendus in intellectu nostro, sed tantum in virtute phantastica, quia secundum quemcumque modum essendi est obiectum in aliqua potentia, secundum eundem modum essendi sunt omnia quae continentur virtualiter in	Item, secundum istos, non videretur aliquis habitus esse ponendus in intellectu nostro, sed tantum in virtute phantastica, quia secundum quemcumque modum essendi est obiectum in aliqua potentia, secundum eundem modum essendi sunt omnia quae continentur virtualiter in	Item, secundum istos, non videtur aliquis habitus ponendus in intellectu nostro, sed tantum in virtute phantastica, quia secundum quemcumque modum essendi est obiectum in aliqua potentia, secundum eundem modum essendi sunt omnia quae continentur virtualiter	Item, secundum istos, non videretur aliquis habitus esse ponendus in intellectu nostro, sed tantum in virtute phantastica, quia secundum quemcumque modum essendi est obiectum in aliqua potentia, secundum eundem modum essendi sunt omnia quae continentur virtualiter in

illo obiecto. Ergo si obiectum universale non esset per suum repraesentativum in intellectu, sed in virtute phantastica, omnia explicanda et explicabilia de isto obiecto essent ibidem, et ita non esset nisi habitus phantasticus, praecipue si phantastica ordinate coccurrent, explicans omnes veritates scibiles de illo obiecto, et omnis scientia esset in phantasia et perfectio eius et non esset intellectus, quod est contra Philosophum;	illo obiecto. Ergo si obiectum universale non esset per suum repraesentativum in intellectu, sed in virtute phantastica, omnia explicanda et explicabilia de isto obiecto essent ibidem, et ita non esset nisi habitus phantasticus, praecipue si phantastica ordinate coccurrent, explicans omnes veritates scibiles de illo obiecto, et omnis scientia esset in phantasia et perfectio eius et non esset intellectus, quod est contra Philosophum;	illo obiecto. Ergo si obiectum universale non esset per suum repraesentativum in intellectu, sed in virtute phantastica, omnia explicanda et explicabilia de isto obiecto essent ibidem, et ita non esset nisi habitus phantasticus, praecipue si phantastica ordinate coccurrent, explicans omnes veritates scibiles de illo obiecto, et omnis scientia esset in phantasia et perfectio eius et non esset intellectus, quod est contra Philosophum;	illo obiecto. Ergo si obiectum universale non esset per suum repraesentativum in intellectu, sed in virtute phantastica, omnia explicanda et explicabilia de isto obiecto essent ibidem, et ita non esset nisi habitus phantasticus, praecipue si phantastica ordinate coccurrent, explicans omnes veritates scibiles de illo obiecto, et omnis scientia esset in phantasia et perfectio eius et non esset intellectus, quod est contra Philosophum;	23 vb	illo obiecto. Ergo si obiectum universale non esset per suum repraesentativum in intellectu, sed in virtute phantastica, omnia explicanda et explicabilia de isto obiecto essent ibidem, et ita non esset nisi habitus phantasticus, praecipue si phantastica ordinate coccurrent, explicans omnes veritates scibiles de illo obiecto, et omnis scientia esset in phantasia et perfectio eius et non esset intellectus, quod est contra Philosophum;
--	--	--	--	----------	--

Anhang

	et sic cum species illa in phantasia contineat virtute actum intellectus, ergo actus ille erit in phantasia.				et sic cum illa species in phantasia contineat virtute actum intellectus, ergo actus ille erit in phantasia.	in phantasia contineat virtute actum intellectus, ergo actus ille erit in phantasia.
113	Item, Augustinus XIII De Trinitate, cap. 4, 6 et 15 investigat Trinitatem ubi dicit quod impossibile est accipere imaginem Trinitatis ex anima nostra vel in mente, nisi per hoc quod aliquid est in memoria ex quo imprimitur aliud.			21 ra	Item, Augustinus XIII De Trinitate, cap. 4, 6 et 15 investigat Trinitatem ubi dicit quod impossibile est accipere imaginem Trinitatis ex anima nostra vel in mente, nisi per hoc quod aliquid est in memoria ex quo imprimitur aliud.	Item, Augustinus XIII De Trinitate, cap. 4, 6 et 15 investigat Trinitatem ubi dicit quod impossibile est accipere imaginem Trinitatis ex anima nostra vel in mente, nisi per hoc quod aliquid est in memoria ex quo imprimitur aliud.
114	Tunc arguo sic: si in mente est aliquid parens Verbi, oportet quod hoc sit per				Tunc arguo sic: si in mente est aliquid pars Verbi, oportet quod hoc sit per aliquid	Tunc arguo sic: si in mente est aliquid parens Verbi, oportet quod hoc sit per

Anhang

	<p>aliquid intrinsecum sive exsistens in memoria; sed non est parens Verbi nisi memoria habeat obiectum menti intra se praesens; alias non esset parens. Ergo cum obiectum non sit in memoria quantitative et realiter, nec phantasma, necessario erit praesens per speciem intelligibilem.</p>			<p>intrinsecum sive exsistens in memoria; sed non est parens Verbi nisi memoria habeat obiectum menti praesens intra se; alias non esset parens. Ergo cum obiectum non sit in memoria quidditative et realiter, nec phantasma, necessario erit praesens per speciem intelligibilem.</p>	<p>aliquid intrinsecum sive exsistens in memoria; sed non est parens Verbi nisi ut memoria habeat obiectum menti intra se praesens; alias non esset parens. Ergo cum obiectum non sit in memoria quantitative et realiter, nec phantasma, necessario erit praesens per speciem intelligibilem.</p>
115	<p>Sed dices quod propter lumen intellectus agentis in phantasmate possunt omnia fieri in intellectu et memoria quae fiunt per speciem</p>			<p>Sed dices quod propter lumen intellectus agentis in phantasmate possunt omnia fieri in intellectu et memoria quae fiunt per speciem</p>	<p>Sed dices quod propter lumen intellectus agentis in phantasmate possunt omnia fieri in intellectu et memoria quae fiunt per speciem</p>

	<p>intelligibilem quam tu ponis et salvatur praesentia obiecti in quantum actum intelligo universale; nulla igitur est necessitas ponendi speciem.</p>			<p>intelligibilem quam tu ponis et salvatur praesentia obiecti in quantum actu intelligo universale; nulla igitur est necessitas ponendi speciem.</p>	<p>intelligibilem quam tu ponis et salvatur praesentia in quantum actum intelligo universale; nulla igitur est necessitas ponendi speciem.</p>
116	<p>Respondeo quod non sunt supponenda plura ubi sufficit unum; necessitas autem ponendi speciem intelligibilem est duplex: prima est propter intellectum universalis ut universale est, quia si non est species, non plus relucet obiectum universale in</p>			<p>Respondeo quod non sunt ponenda plura ubi sufficit unum; necessitas autem ponendi speciem intelligibilem est duplex: prima est propter intellectum universalis ut universale est, quia si non est species, non plus relucet obiectum universale in</p>	<p>Respondeo quod non sunt ponenda plura nec sufficit unum; necessitas autem ponendi speciem intelligibilem est duplex: prima est propter intellectum universalis ut universale est, quia si non est species, non plus reluces obiectum universale in</p>

Anhang

phantasmate quam in pede, nec plus intelligit intellectus in phantasia quam in alia parte, quia ibi non est magis repraesentativum obiecti universalis quam alibi. Alia necessitas ponendi speciem intelligibilem est propter praesentiam obiecti in intellectu, quam habet ex nobilitate potentiae et naturae suae; natura enim superior vel potentia non dependet ab inferiori, et ideo oportet quod habeat praesentiam sui obiecti, sive suum obiectum intrinsece,				phantasmate quam in pede, nec plus intelligit intellectus in phantasia quam in alia parte, quia ibi non est magis repraesentativum obiecti universalis quam alibi. Alia necessitas ponendi speciem intelligibilem est propter praesentiam obiecti in intellectu, quam habet ex nobilitate potentiae et naturae suae; natura enim superior vel potentia non dependet ab inferiori, et ideo oportet quod habeat praesentiam sui obiecti, sive suum obiectum intrinsece,
---	--	--	--	---



Anhang

	quod non potest esse nisi per speciem.				potest esse nisi per speciem.		quod non potest esse nisi per speciem.
117	Ad primum argumentum dico quod concluderet si Deus imprimeret, et concludit contra omnem opinionem. Respondeo ergo quod species repraesentat obiectum sub ratione formali sub qua obiectum imprimit, etiam si ab alio imprimeretur, et hoc est sub ratione quiditatis, quae est ratio agendi; singularitas autem non est ratio agendi, sed agentis				Ad primum argumentum dico quod Deus imprimeret, et concludit contra omnem opinionem. Respondeo ergo quod species repraesentat sub ratione formali sub qua obiectum imprimit, etiam si ab alio imprimeretur, et hoc est sub ratione quiditativa, quae est ratio agendi; singularitas autem non est ratio agendi, sed agentis sive modi		Ad primum argumentum dico quod concluderet si Deus imprimeret, et concludit contra omnem opinionem. Respondeo ergo quod species repraesentat obiectum sub ratione formali sub qua obiectum imprimit, etiam si ab alio imprimeretur, et hoc est sub ratio quiditatis, quae est ratio agendi; singularitas autem non est ratio agendi, sed

sive modi agendi. Uterius dico quod quando species imprimitur ab aliquo sicut a causa totali, illud quod est ratio imprimendi est etiam ratio repraesentantis; quando autem non imprimitur nisi a particulari causa, tunc potest repraesentare conditionem agentis sub opposito modo. Sic est hic, quia species intelligibilis repraesentabit quiditatem obiecti sub ratione istius singularis et illius, et non erit ratio agendi, quia non est species repraesentans			agendi. Uterius dico quod quando species imprimitur ab aliquo sicut a causa totali, et repraesentat illud quod est ratio imprimendi et etiam rationem repraesentantis; quando autem non imprimitur nisi a partiali causa, tunc potest repraesentare conditionem agentis sub supposito modo. Sic est hic, quia species intelligibilis repraesentabit quiditatem obiecti sub ratione istius singularis et illius, et non erit ratio agendi, quia non est species repraesentans	agentis sive modi agendi. Uterius dico quod quando species imprimitur ab aliquo sicut a causa totali, illud quod est ratio imprimendi est etiam rationem repraesentantis; quando autem non imprimitur nisi a particulari causa, tunc potest repraesentari conditionem agentis sub opposito modo. Sic est hic, quia species intelligibilis repraesentabit quiditatem obiecti sub ratione istius singularis et illius, et non erit ratio agendi, quia non est
---	--	--	---	--

	quiditatem obiecti universalis.			quiditatem obiecti universalis.	species repraesentans quiditatem obiecti universalis.
118	Ad aliud dicendum quod aequivocatio est de praesentialitate; quaedam enim est praesentialitas realis obiecti et potentiae, sive activi ad passivum; et alia est praesentialitas obiecti cognoscibilis, et haec non requirit praesentiam obiecti realem, sed bene requirit aliquid in quo obiectum relucet. Dico ergo quod praesentia obiecti realis est causa realis speciei et in illa			Ad aliud dicendum quod aequivocatio est de repraesentante; quaedam enim est praesentialitas realis obiecti et potentiae, sive activi ad passivum; et alia est praesentialitas obiecti cognoscibilis, et haec non requirit praesentiam realem obiecti, sed bene requirit aliquid in quo relucet obiectum. Dico ergo quod praesentia realis obiecti est causa realis speciei et in illa	Ad aliud dicendum quod aequivocatio est de praesentialitate; quaedam enim est praesentialitas realis obiecti et potentiae activi ad passivum; et alia est praesentialitas obiecti cognoscibilis, et hoc non requirit praesentiam obiecti realem, sed bene requirit aliquid in quo obiectum relucet. Dico ergo quod praesentia obiecti obiecti realis est causa realis speciei et in illa est obiectum

	<p>est obiectum praesens. Unde in prima praesentia obiectum est causa efficiens, sed in secunda praesentia est speciei praesentia formalis. Species enim est talis naturae quod in ea est praesens obiectum cognoscibiliter, non effective vel realiter, sed per modum relucen- tis.</p>			<p>est obiectum praesens. Unde in prima praesentia obiectum est causa efficiens, sed in secunda praesentia speciei praesentia formalis. Species enim est talis naturae quod in ea est praesens obiectum cognoscibile, non effective vel realiter, sed per modum relucen- tis.</p>	<p>praesens. Unde in prima praesentia obiectum est causa efficiens, sed in secunda praesentia species est praesens formalis. Species enim est talis naturae quod in ea est praesens obiectum cognoscibile, non effective vel realiter, sed per modum relucen- tis.</p>
119	<p>Ad tertium, quando dicitur quod intellectus patietur passione reali, dico quod intellectus patitur duplici passione, sicut potentia organica vel</p>			<p>Ad tertium, quando dicitur quod intellectus patietur passione reali, dico quod intellectus patitur duplici passione, sicut potentia organica vel</p>	<p>Ad tertium, quando dicitur quod intellectus patietur passione reali, dico quod intellectus patitur duplici passione, sicut potentia organica vel</p>

<p>sensus organicus. Primo realiter recipiendo speciem, licet non sit realis sicut passio materiae, et hac praemissa, sequitur passio cognoscibilis sive intentionalis qua patitur ab obiecto in specie intentionaliter, et ideo intelligere est motus ad animam, quia ab obiecto ut in specie. Prima ergo passio est in intellectu per speciem praesentem receptam in intellectu, secunda est ab obiecto ut in specie relucente.</p>			<p>sensus organicus. Primo realiter recipiendo speciem, licet non sit realis sicut passio materiae, et hac praemissa, sequitur passio cognoscibilis sive intentionalis qua patitur ab obiecto in specie intentionaliter, et ideo intelligere est motus ad animam, quia obiecto ut in specie. Prima ergo passio est in intellectu per speciem praesentem receptam ab intellectu, secunda est ab obiecto in specie ut relucente.</p>	<p>sensus organicus. Primo realiter recipiendo speciem, licet non sit realis sicut passio materiae, et hac praemissa, sequitur passio cognoscibilis sive intentionalis qua patitur ab obiecto in specie intentionaliter, et ideo intelligere est motus ad animam, quia ab obiecto in specie. Prima ergo passio est in intellectu per speciem praesentem receptam in intellectu, secunda est ab obiecto in speciem ut relucentem.</p>
---	--	--	--	--

120	Ad quartum, quando dicitur quod si sunt plures species intelligibiles, quaelibet movebit ad propriam intellectionem, dico quod concludit contra omnem opinionem. Dicit enim Augustinus XIV De Trinitate cap. 6, quod multa novit memoria de quibus non cogitat homo. Unde hoc dictum non quaerit nisi difficultatem antiquam, scilicet quare hoc primo intelligitur et non illud. Quando dicitur quod omnes species movebunt simul vel nulla, respondeo ergo				Ad quartum, quando dicitur quod si sunt plures species intelligibiles, quaelibet movebit ad propriam intellectionem, dico quod concludit contra omnem opinionem. Dicit enim Augustinus XIV De Trinitate cap. 6, quod multa novit memoria de quibus non cogitat homo. Unde hoc dictum non quaerit nisi antiquam difficultatem, quare scilicet hoc primo intelligitur et non illud. Quando dicitur quod omnes species movebunt simul vel nulla, respondeo ergo	Ad quartum, quando dicitur quod si sunt plures species intelligibiles, quaelibet movebit ad propriam intellectionem, dico quod concludit omnem opinionem. Dicit enim Augustinus XIV De Trinitate cap. 6, quod multa novit memoria de quibus non cogitat homo. Unde hoc dictum non quaerit nisi difficultatem antiquam, scilicet quare hoc primo intelligitur et non illud quando dicitur quod non omnes species movebunt simul vel nulla. Respondendo ergo
-----	--	--	--	--	--	--

## Anhang

quod in principio sensibilia occurrunt sensui – diversa diversis vel diversa uni – inter quae semper est iste ordo, quod unum illorum movet efficacissime et movet efficacissime illam potentiam quam movet, et efficacius illam quam aliam; motus autem efficacissimus est phantasiae. Receptis igitur multis phantasmatibus, tunc post dormitionem esset iste ordo, si intellectus non habeat habitum, quod phantasma			quod in principio sensibilia occurrunt sensui – diversa diversis vel diversa uni – inter quae semper est iste ordo, quod unum illorum movet efficacissime illam potentiam quam movet, et efficacius illam quam ad aliam; motus autem efficacissimus est phantasiae. Receptis igitur multis phantasmatibus, tunc post dormitionem esset iste ordo, si intellectus non habeat habitum, quia phantasmata efficacissimum primum		quod sensibilia occurrunt sensui in principio diversa diversis vel diversa uni inter quae semper est iste ordo, quia unum illorum movet efficacissime et movet efficacissime illam potentiam quam movet, et efficacius illam quam aliam. Motus autem efficacissimus est phantasiae. Receptis igitur multis phantasmatibus, tunc post dormitionem esset iste ordo, si intellectus non habeat habitum, quod phantasma
				21 rb	

efficacissimum primum movet nec est in potestate nostra sive in potestate recipientis illud phantasma; huic autem phantasiae efficaciter motae per phantasma obiecti efficacissimi coagit intellectus agens et immutat intellectum possibilem ad usum speciei correspondentis, abstrahendo speciem intelligibilem, et sic sequitur necessario prima intellectio sive unus actus necessitatis et, illo habito, potest voluntas servare illam speciem speciem vel non uti ea,				movet nec est in potestate nostra sive in potestate recipientis illud phantasma; huic autem phantasiae efficaciter motae per phantasma obiecti efficacissimi coagit intellectus agens et immutat intellectum possibilem ad usum speciei correspondentis, abstrahendo speciem intelligibilem, et sic sequitur necessario prima intellectio sive unus actus necessitatis et, illo habito, potest voluntas servare illam speciem vel non uti ea, vel	efficacissime primum movet nec est in potestate nostra sive in potestate recipientis illud phantasma; huic autem phantasiae efficaciter motae per phantasma obiecti efficacissimi coagit intellectus agens et immutat intellectum possibilem ad usum speciei correspondentis, abstrahendo speciem intelligibilem, et sic necessario prima intellectio sive primum actus est necessitatis et, illo habito, potest voluntas servare illam speciem vel non uti ea,
---	--	--	--	--	--



	vel potest converti ad alia et si voluntas non esset semper efficacissima, prius moveret.			potest converti ad alia et si voluntas non esset semper efficacissima, prius moveret.	vel potest converti ad alia et si voluntas non esset semper efficacissime, primum moveret.
121	Ad probationem, quando dicitur , vel omnes movebunt simul vel nulla', dico quod quaelibet movet aequaliter et proportionaliter, id est aequalitate proportionali, non tamen aequaliter quaelibet movet simpliciter, et dico proportionaliter, quia sicut parvus calor et parvam calefactionem, ita magnus			Ad probationem, quando dicitur quod omnes movebunt simul vel nulla, dico quaelibet movet aequaliter et proportionaliter, id est aequalitate proportionali, non tamen aequaliter movet quaelibet simpliciter, et dico proportionaliter, quia sicut parvus calor ad parvam calefactionem, ita magnus	Ad probationem, quando dicitur vel omnes movebunt simul vel nulla, dico quod quaelibet movet aequaliter et proportionaliter, id est aequalitate proportionali, non tamen quaelibet movet aequaliter simpliciter, et dico proportionaliter, quia sicut parvus calor ad parvam calefactionem, ita magnus

Anhang

	<p>proportionaliter ad magnam calefactionem; sed calor licet sit aequalis proportionaliter et calefactio, non tamen aequalis in perfectione. Et sic est in proposito, quia unicum tantum simpliciter et perfecte mouet, licet alia moveant ex natura sua proportionaliter.</p>			<p>proportionaliter ad magnam calefactionem; sed calor licet sit aequalis proportionaliter et calefactio, non tamen aequalis in perfectione. Et sic est in proposito, quia fortior tantum simpliciter et perfecte mouet, sed alia moveant ex natura sua proportionaliter.</p>	<p>proportionaliter ad magnam calefactionem; sed calor licet sit aequaliter proportionaliter et calefactio, non tamen aequalis in perfectione. Et sic est in proposito, quia unicum tantum simpliciter et perfecte mouet, licet alia moveant ex natura sua proportionaliter.</p>
122	<p>Ad argumentum de loco, scilicet quod intellectus est locus specierum, dico quod loci est conservare, et aliter intellectus salvat species quam sensus. Illa ergo potentia debet</p>			<p>Ad argumentum de loco, scilicet quod intellectus est locus specierum, dico quod loci est conservare, et aliter intellectus salvat species quam sensus. Illa ergo potentia debet</p>	<p>Ad argumentum de loco, scilicet quod intellectus est locus specierum, dico quod loci est conservare, et aliter intellectus salvat species quam sensus. Illa ergo potentia debet</p>

dici locus proprie cuius est salvare speciem, sed nulla potentia organica est conservativa specierum nec salvans, quia species possunt corrumpi vel ex indispositione organi vel ex actione contrarii. Unde Philosophus, libros De memoria et reminiscentia, dicit quod senex et pueri sunt male reminiscitivi, quia organum in eis est indispositum, in intellectu autem neutrum est.				dici locus proprie cuius est salvare speciem, sed nulla potentia organica est conservativa specierum nec salvans, quia species possunt corrumpi vel ex indispositione organi vel ex actione contrarii. Unde Philosophus, libro De memoria et reminiscentia, dicit quod senex et pueri sunt male reminiscitivi, quia organum in eis est dispositum, in intellectu autem neutrum est.	dici locus proprie cuius est salvare speciem, sed nulla potentia organica est conservativa specierum nec salvans, quia species possunt corrumpi vel ex indispositione organi vel ex actione contrarii. Unde Philosophus, libro De memoria et reminiscentia, dicit quod senex et pueri sunt male reminiscitivi, quia organum in eis est indispositum, in intellectu autem neutrum est.
--	--	--	--	--	---

123	Ad rationem alterius magistri, dicendum quod aliquid potest esse in potentia et in ordine primo ad duas formas, tamen secundum diversas primitates. Quaedam enim est primitas perfectionis, et quaedam originis sive generationis. Potentia ergo intellectiva respectu obiecti est in potentia primo ad cognitionem primitate perfectionis et est in potentia primo ad speciem primitate originis vel generationis.			Ad illud quod dicitur de Augustino quod verbum gignitur non de specie sed de scientia, dicendum quod in multis locis accipit scientiam pro specie intelligibili vel pro scientia ut includit speciem. Bene exponit illud formalitas cognitio ad scientia alia a re quam scimus et sic formaliter ab illo in quo obiectum scitum est praesens in memoria hoc autem est species ergo formaliter specie in intellectu. Item XV de Trinitate in scientiae verbum est Filium rei note de quo gignitur.	24 rb	Ad illud quod dicitur de Augustino quod verbum gignitur non de specie sed de scientia, dicendum quod in multis locis accipit scientiam pro specie intelligibili vel pro scientia ut includit speciem. Bene exponit illud formalitas cognitio a scientia id est a re quam scimus (verbum est) et sic formaliter ab illo in quo obiectum scitum est praesens in memoria hoc autem est species ergo formaliter species in intellectu. Item XV de Trinitate in fine verbum est similitudinem rei note de qua gignitur.
-----	---	--	--	--	----------	--

124	Ad deductionem de organo, scilicet quod species non est in sensu nisi quia organum est eiusdem dispositionis cum medio etc., dico quod propter neutram rationem praecise species est in sensu; non propter primam, quia (Philosophus, I De anima) forma non est propter materiam sed e converso. Dispositio igitur organi non est nisi propter dispositionem istius formae quae est in organo. Nec propter secundam rationem, scilicet ratione			Ad deductionem de organo, scilicet quod species non est in sensu nisi quia organum est eiusdem dispositionis cum medio etc., dico quod propter neutramque rationem praecise species est in sensu; non propter primam, quia Philosophus, I De anima, forma non est propter materiam sed e converso. Dispositio igitur organi non est nisi propter dispositionem istius formae quae est in organo. Nec propter secundam rationem, scilicet ratione	Ad deductionem de organo, scilicet quod species non est in sensu nisi quia organum est eiusdem dispositionis cum medio etc., dico quod propter neutram rationem praecise species est in sensu; non propter primam, quia Philosophus, in I De anima forma non est propter materiam sed e converso. Dispositio igitur organi non est nisi propter dispositionem istius formae quae est in organo. Nec propter secundam rationem, scilicet ratione
-----	--	--	--	--	---

	<p>operationis perfectae, quia illa quae sunt sparsim in sensu propter suam imperfectionem, possunt esse in intellectu et modo perfectiori et sine organo. Natura ergo dedit organum sensui ut posset operari circa obiecta corporalia quod potest intellectus sine omni organo.</p>			<p>operationis perfectae, quia illa quae sunt semper in sensu propter suam imperfectionem, possunt esse unite intellectu et modo perfectiori sine organo. Natura ergo dedit organum sensum ut posset operari circa obiecta corporalia quod potest intellectus sine omnino organo.</p>	<p>operationis perfectae, quia illa quae sunt sparsim in sensu propter suam imperfectionem, possunt esse in intellectu et modo perfectiori et sine organo. Natura ergo dedit organum sensui ut posset operari circa obiecta corporalia quod potest intellectus sine omni organo.</p>
125	<p>Ad rationem alterius magistri, dicendum quod aliquid potest esse in potentia et in ordine primo ad duas formas, tamen secundum diversas</p>			<p>Ad rationem alterius magistri, dicendum quod aliquid potest esse in potentia et in ordine primo ad duas formas, tamen secundum diversas</p>	<p>Ad rationem alterius magistri, dicendum quod aliquid potest esse in potentia et ordine primo ad duas formas, tamen secundum diversas</p>

primitates. Quaedam enim est primitas perfectionis, et quaedam originis sive generationis. Potentia ergo intellectiva respectu obiecti est in potentia primo ad cognitionem primatate perfectionis et est in potentia primo ad speciem primatate originis vel generationis.				primitates. Quaedam enim est primitas perfectionis, et quaedam originis sive generationis. Potentia ergo intellectiva respectu obiecti est in potentia primo ad cognitionem primatate perfectionis et est in potentia primo ad speciem primatate originis vel generationis.	primitates. Quaedam enim est primitas perfectionis, quaedam originis sive generationis. Potentia ergo intellectiva respectu obiecti est in potentia primo ad speciem primatate originis vel generationis ad obiectum primatate perfectionis.
---	--	--	--	---	--





Rep. IA d. 3 q. 5							
n.	Wolter/Bychkov	f.	P= Paris, BnF lat. 15907	f.	R= Rom, BAV Borg. lat. 325	f.	V= Wien, NB 1453
126	Utrum memoria intellectiva sit conservativa speciei intelligibilis cessante actu intelligendi	21 ra	Utrum memoria intellectiva sit conservativa intelligibilis speciei cessante actu intelligendi	21 rb	Utrum memoria intellectiva sit conservativa speciei intelligibilis cessante actu intelligendi.	24 rb	Utrum memoria intellectiva sit conservativa speciei intelligibilis cessante actu intelligendi.
	Videtur quod non, quia si conservaret unam speciem, pari ratione et aliam speciem alterius obiecti et sic multas simul; consequens est falsum, ergo et antecedens. Probatio falsitatis consequentis, quia species non est		Quod non, quia si conservaret unam speciem, pari ratione et aliam speciem alterius obiecti et sic multas simul; consequens falsum, ergo et antecedens. Probatio falsitatis consequentis, species non est nisi quaedam		Videtur quod non, quia si conservaret unam speciem, pari ratione et aliam speciem alterius obiecti et sic multas simul. Consequens est falsum, ergo et antecedens. Probatio falsitatis consequentis, quia species non est nisi quaedam		Videtur quod non, quia si conservaret unam speciem, pari ratione et aliam speciem obiecti et sic multas simul; consequens est falsum, ergo et antecedens. Probatio falsitatis consequentis, quia species non est nisi quaedam

Anhang

	nisi quaedam configuratio intelligibilis in intellectu, sed in corporibus impossibile est idem corpus configurari diversis figuris; ergo et intellectum impossibile est configurari simul diversis obiectis per diversas species et haec est ratio Algazelis.	configuratio intelligibilis in intellectu, sed in corporibus impossibile est idem corpus configurari diversis figuris; ergo et intellectum impossibile est configurari simul diversis obiectis per diversas species et haec ratio Algazelis.	nisi quaedam configuratio intelligibilis in intellectu, sed in corporibus impossibile est idem corpus configurari diversis figuris, ergo et intellectum impossibile est configurari diversis obiectis per diversas species et haec est ratio Algazeli.	configuratio intelligibilis in intellectu, sed in corporibus impossibile est simul idem corpus configurari diversis figuris; ergo similiter impossibile est intellectum simul configurari diversis obiectis per diversas species et haec est ratio Algazelis.		nisi quaedam configuratio intelligibilis in intellectu, sed in corporibus impossibile est idem corpus configurari diversis figuris; ergo et intellectum impossibile est configurari simul diversis obiectis per diversas species et haec est ratio Algazelis.
127	Item, omnis qualitas disponens intellectum ad operandum vel operationem mansivam in eo est habitus intellectus; sed species est qualitas	Item, omnis qualitas disponens intellectum ad perationem et mansiva in eo est habitus intellectus; sed species est qualitas quaedam disponens	Item omnis qualitas disponens intellectum ad operandum vel operationem mansivam in eo es habitus intellectus sed species est qualitas	Item, omnis qualitas disponens intellectum ad operandum vel operationem mansivam in eo est habitus intellectus; sed species est equalitas		Item, omnis qualitas disponens intellectum ad operandum vel operationem mansivam in eo est habitus intellectus; sed species est equalitas

## Anhang

	<p>quaedam disponens intellectum ad operationem; ergo si est mansiva post actum intelligendi, sequitur quod erit habitus. Sed hoc est falsum, quia species intelligibilis praecedit actum naturaliter, habitus sequitur actum, cum generetur ex actibus; ergo etc.</p>	21 rb	<p>intellectum ad operationem; ergo si est mansiva per actum intelligendi, sequitur quod erit habitus. Sed hoc est falsum, quia species intelligibilis naturaliter praecedit actum, habitus sequitur actum, cum generetur ex actibus; ergo etc.</p>	21 va	<p>quaedam disponens intellectum ad operationem, sed si est mansiva post actum intelligendi, sequitur quod erit habitus. Sed hoc est falsum, quia species intelligibilis praecedit actum naturaliter, habitus sequitur actum cum generetur ex actibus; ergo etc.</p>	<p>quaedam disponens intellectum ad operationem; ergo si est mansiva post actum intelligendi, sequitur quod erit habitus. Sed hoc est falsum, quia species intelligibilis praecedit actum naturaliter, habitus sequitur actum, cum generetur ex actibus; ergo etc.</p>
128	<p>Contra: Intellectus est in potentia accidentaliter quando non considerat; sed non est in potentia accidentaliter nisi quando habet speciem intelligibilem, patet ex</p>		<p>Contra: Intellectus est in potentia accidentaliter quando non considerat; sed non est in potentia accidentaliter nisi quando habet speciem intelligibilem, patet ex</p>		<p>Contra, intellectus est in potentia accidentaliter quando non considerat, sed non est in potentia accidentaliter quando habet speciem intelligibilem, patet ex</p>	<p>Contra: Intellectus est in potentia accidentaliter nisi quando non considerat; sed non est in potentia accidentaliter nisi quando habet speciem intelligibilem, patet ex</p>

## Anhang

	Philosopho, II et III De anima, et VIII Physicorum.	Philosopho, II et III De anima, et VIII Physicorum.	Philosopho secundo et tertio De anima, et octo Physicorum.	Philosopho, II et III De anima, et VIII Physicorum.
129	<p>Hic est una opinio quae imponitur Avicennae, VI Naturalium, parte quinta, cap. 6, quod ipse senserit speciem intelligibilem non habere esse mansivum in anima post actualement considerationem. Et dicunt ipsum hoc probare per hoc quod in organo sensus, quia non est virtus cognitiva, potest esse species repraesentativa</p>	<p>Hic est una opinio quae imponitur Avicennae, VI Naturalium, cap. 6, quia ipse senserit speciem intelligibilem non habere esse mansivum in anima post actualement considerationem. Et dicunt ipsum hoc probare per hoc quod in organo sensus, quia non est virtus cognitiva, potest esse species repraesentativa obiecti, licet non sit ibi</p>	<p>Hic est una opinio, quae imponitur Avicenna sexto Naturalium, parte quinta capitulo sexto, quod ipse senserit speciem intelligibilis non habere esse mansivum in anima post actualement considerationem, et dicunt ipsum hoc probare per hoc, quod in organo sensibus, quia non est virtus cognitiva, potest esse species repraesentativa</p>	<p>Hic est una opinio quae imponitur Avicennae, VI Naturalium, per quinta, cap. 6, quod ipse intellexerit speciem intelligibilem non habere esse mansivum in anima post actualement considerationem. Ut dicunt ipsum hoc probare per hoc quod in organo sensus, quia non est virtus cognitiva, potest esse species repraesentativa</p>

## Anhang

	<p>objecti, licet non sit intelligibiliter, sed sensibiliter; sed in intellectu, ex quo est virtus naturaliter cognitiva, non erit aliqua species repraesentans obiectum nisi ipsum obiectum sit ibi intelligibiliter et secundum actualem intellectionem.</p>	<p>sensibiliter, id est, intelligibiliter; sed in intellectu, ex quo est virtus cognitiva naturaliter, non erit aliqua species repraesentans obiectum nisi ipsum obiectum sit ibi intellectus et secundum actualem intellectionem.</p>	<p>objecti, licet non sit ibi sensibiliter, sed in intellectu ex quo est virtus naturaliter cognitiva non erit alia species repraesentatur obiectum nisi ipsum obiectum sit in intellectu et secundum actualem intellectionem.</p>	<p>objecti, licet non sit intelligibiliter, sed sensibiliter; sed in intellectu, ex quo est virtus naturaliter cognitiva, non erit aliqua species repraesentans obiectum nisi ipsum obiectum sit ibi intelligibiliter et secundum actualem intellectionem.</p>
130	<p>Hanc ergo rationem dicunt ipsum innuere cap. 5 post medium, cum dicit: ,Impossible est formam esse in anima in effectu perfecte et non intelligi ab ea in effectu</p>	<p>Hanc rationem dicunt ipsum innuere cap. 5 post medium, cum dicit: ,Impossible est formam esse in anima in effectu perfecte et non intelligi in effectu</p>	<p>Hanc ergo rationem dicunt ipsum innuere cap. 5 post medium, cum dicit: ,Impossible est formam esse in anima in effectu perfecte et non intelligi in effectu perfecte;</p>	<p>Hanc ergo rationem dicunt ipsum innuere cap. 5 post medium, cum dicit: ,Impossible est formam esse in anima et in effectu perfecte et non intelligi in effectu perfecte;</p>

## Anhang

perfecte; sensus enim, de hoc quod eam intelligit, non est nisi quia forma existit in ea, unde impossibile est corpus esse thesaurum eius et impossibile est essentiam animae esse thesaurum eius'. Et sequitur: ,formas autem memoratas et formatas esse in aliquo non est sensus eas apprehendere, sicut formas sensibiles esse in aliquo non est sensus. Unde corpora in quibus sunt formae sensibilibus non sunt apprehensiva; Unde corpora in quibus sunt formae sensibilibus non sunt apprehensionem vero apprehensiva; secundum quod est	quod eam intelligit, non est nisi quia forma existit in ea, unde impossibile est corpus esse thesaurum eius et impossibile est essentiam animae esse thesaurum eius'. Sequitur: ,formas autem memoratas et formatas esse in aliquo est sensus eas apprehendere, sicut formas sensibiles esse in aliquo non est sensus. Unde corpora in quibus sunt formae sensibilibus non sunt apprehensiva; Unde corpora in quibus sunt formae sensibilibus non sunt apprehensionem vero apprehensiva; secundum quod est virtus apprehenditis	sensus enim, quod eam intelligit, non nisi quia forma existit in ea, unde impossibile est corpus esse thesaurum eius et impossibile est essentiam animae esse thesaurum eius'. Et sequitur: ,formas autem memoratas et formatas esse in aliquo est sensus eas apprehendere, sicut formas sensibiles esse in aliquo non est sensus. Unde corpora in quibus sunt formae sensibilibus non sunt apprehensiva; Unde corpora in quibus sunt formae sensibilibus non sunt apprehensionem vero apprehensiva; secundum quod est	sensus enim, quod causa vult non esse nisi quod forma exulit in ea, unde impossibile est corpus esse thesaurum eius et impossibile est essentiam animae esse thesaurum cuius'. Et sequitur: ,formas autem memoratas esse in aliquo est sensus eas apprehendere, sicut formas sensibiles esse in aliquo non est sensus. Unde corpora in quibus sunt formae sensibilibus non sunt apprehensiva; Unde corpora in quibus sunt formae sensibilibus non sunt apprehensionem vero apprehensiva; secundum quod est
---	---	--	--

	<p>apprehensionem vero secundum quod est virtus apprehenditis necesse est fieri ab eo in quo solet ipsa imprimi aliquo modo impressionis'. Haec Avicenna.</p>	<p>necesse est fieri ab eo in quo solet ipsa imprimi aliquo modo impressionis'. Haec Avicenna.</p>	<p>virtus apprehenditis necesse est fieri ab eo in quo solet ipsa imprimi aliquo modo apprehendens'. Haec Avicenna.</p>	
131	<p>Quomodo ergo se habet intellectus ad species intelligibiles? Dicunt ipsum velle quod sicut intellectus per conversionem ad substantiam separatam quam ponit intellectum agentem habet novos actus intelligendi, ita et novas species intelligibiles respectu</p>	<p>Quomodo ergo se habet intellectus ad species intelligibiles? Dicunt ipsum velle quod sicut intellectus per conversionem ad substantiam separatam quam ponit intellectum agentem habet novos actus intelligendi, ita et novas species intelligibiles respectu</p>	<p>Quomodo ergo se habet intellectus ad species intelligibiles? Dicunt ipsum velle quod sicut intellectus per conversionem ad substantiam separatam quam ponit intellectum habet novos actus intelligendi, ita et novas species intelligibiles respectu</p>	

# Anhang

	<p>illorum impressas actuum, ita quod semper oportet intellectum converti ad istam intelligentiam a qua emanat species intelligibilis ad hoc ut habeat novum actum, qua informatus intelligat, sicut ponit Plato scientiam fluere in intellectu nostro ab idea separata.</p>	<p>impressas respectu illorum actuum, ita quod semper oportet intellectum converti ad illam intelligentiam a qua emanat species intelligibilis ad hoc ut habeat novum actum, qua informatus intelligit, sicut ponit Plato scientiam fluere in intellectu nostro ab idea separata.</p>	<p>respectu illorum actuum, ita quod semper oportet intellectum converti ad istam intelligentiam a qua emanat species intelligibilis ad hoc ut habeat novum actum, qua informatus intelligat, sicut ponit Plato scientiam fluere in intellectu nostro ab idea separata.</p>	<p>illorum impressas actuum, ita quod semper oportet intellectum converti ad intelligentiam a qua emanat species intelligibilis ad hoc ut habeat novum actum, qua informatus intelligat, sicut ponit Plato scientiam fluere in intellectu nostro ab idea separata.</p>
132	<p>Et si dicas quod impossibile est salvare per istam viam habitum scientiae in anima, nam habitus scientiae est mansivus quo habens illum potest illo uti cum</p>	<p>Et si dicas quod per illam viam impossibile est salvare habitum scientiae in anima, nam habitus scientiae est mansivus quo habens illum potest illo uti cum voluerit, Il De</p>	<p>Et si dicas quod impossibile est salvare per istam viam habitum scientiae in anima, nam habitus scientiae est mansivus quo habens illum potest illo uti cum</p>	<p>Et si dicas quod impossibile est salvare per istam viam scientiam habitum scientiae in anima, nam habitus scientiae est mansivus quo habens illum potest illo</p>



Anhang

	voluerit, II De anima, sed in omni actu intellectus si oportet converti intellectum ad substantiam separatam, non contingeret uti habitu ut vellemus sine tali conversione.	anima, sed si in omni actu intellectus oportet converti intellectum ad substantiam separatam, non contingeret uti habitu cum vellemus sine tali conversione.	voluerit, II De anima, sed in omni actu intellectus si oportet converti intellectum ad substantiam separatam, non contingeretur uti habitu ut vellemus sine tali conversione.	ut cum voluerit, II De anima, sed in actu omnis intellectus si oporteret converti intellectum ad substantiam separatam, non contingeret uti tali habitu cum vellemus sine tali conversione.
	Respondit pro Avicenna quod ex frequenti conversione ad substantiam separatam vel intelligentiam generatur in intellectu quaedam habilitas convertendi se ad illam et illa habilitas est habitus scientiae, nam	Respondet Avicenna quod ex frequenti conversione intellectus ad substantiam separatam et intelligentiam generatur in intellectu quaedam habilitas convertendi se ad illam et ista habilitas ad illud est habitus	Respondit pro Avicenna quod ex frequenti conversione ad substantiam separatam vel intelligentiam generatur in intellectu quaedam habilitas convertendi se ad illam et illa habilitas est habitus scientiae, nam	Respondit pro Avicenna quod ex frequenti conversione ad substantiam separatam vel ad intelligentiam generatur in intellectu quaedam habilitas convertendi se ad illam et illa habilitas est habitus scientiae, nam

## Anhang

	<p>ista habilitate acquisita potest intellectus intelligere cum voluerit, quia per talem habilitatem potest intellectus sine difficultate convertere se ad intelligentiam cum voluerit et per consequens intelligere. Ubi dicit Avicenna, ubi supra, quod ,discere non est nisi acquirere perfectam aptitudinem coniungendi se cum intelligentia'. Et sequitur: ,si autem avertitur a primo fiunt ipsae formae in potentia, sed potentia proxima; ergo primum discere est, sicut</p>	<p>scientiae, nam ista habilitate acquisita potest intellectus intelligere cum voluerit, quia per talem habilitatem potest intellectus sine difficultate convertere se ad intelligentiam cum voluerit et sic intelligere. Unde dicit, ubi supra, quod ,discere non est nisi acquirere perfectam aptitudinem coniungendi se cum intelligentia'. Et sequitur: ,si autem avertitur a primo fiunt ipsae formae in potentia, sed potentia proxima; ergo primum</p>	<p>ista habilitate acquisita potest intellectus intelligere cum voluerit, quia per talem habilitatem potest intellectus sine difficultate convertere se ad intelligentiam cum voluerit et per consequens ubi dicit sic Avicenna, ubi supra, quod ,discere non est nisi acquirere perfectam habitum aptitudinem coniungendi se cum intelligentia'. Et sequitur: ,si autem converitur a primo fiunt ipsae formae in potentia, sed potentia proxima; ergo primum</p>	<p>ista acquisita potest intellectus intelligere intelligere cum voluerit, quia per talem habilitatem potest intellectus sine difficultate convertere se ad intelligentiam cum voluerit et per consequens intelligere. Ubi dicit sicut Avicenna, ubi supra, ,discere non est nisi acquirere perfectam aptitudinem coniungendi se cum intelligentia'. Et sequitur: ,si autem avertatur a primo fiunt ipsae formae in potentia, sed potentia proxima; ergo primum</p>
--	--	---	---	---

## Anhang

<p>curatio oculi qui, factus sanus, aspicit aliquid unde sumat aliquam formam; cum autem avertitur ab illo, fit illud sibi in potentia proxima effectui...</p> <p>Cum enim dicitur Plato esse sciens intelligibili, huius est sensus ut, cum voluerit, revocet formas ad mentem suam; cuius etiam sensus est ut, cum voluerit, possit conungi intelligentiae agenti, ita ut ab ea in ipsum formetur ipsum intellectum'.</p>	<p>discere est, sicut curatio oculi qui, factus sanus, aspicit aliquid unde sumat aliquam formam; cum autem avertitur ab illo, fit illud in potentia proxima effectui...</p> <p>Cum enim dicitur Plato sciens intelligibilia, hic est sensus ut, cum voluerit, revocet formas ad mentem suam; cuius quae sensus est ut, cum voluerit, possit conungi cum intelligentiae agentis, ita ut ab ea in ipsum formetur ipsum intellectum'.</p>	<p>discere est, sicut curatio oculi qui, factus sanus, aspicit aliquid unde sumatur aliquam formam; cum autem avertitur ab illo, fit illud sibi in potentia proxima effectui...</p> <p>Cum enim dicitur Plato esse sciens intelligibili, his est sensus ut, cum voluerit, revocet formas ad mentem suam; cuius etiam sensus est ut, cum voluerit, possit conungi intelligibile agenti, ita ut ab ea in ipsum formetur ipsum intellectum'.</p>	<p>discere est, sicut curatio oculi qui, factus sanus, aspicit aliquid unde sumat aliquam formam; cum autem avertitur ab illo, fit illud in potentia proxima effectui...</p> <p>Cum enim dicitur Plato esse sciens intelligibilia, hoc est sensus ut, est voluerit possit conungi intelligentiae agentis, ita ut ab ea in ipsum formetur ipsum intellectum'.</p>
---	---	---	--

## Anhang

133	<p>Sed utrum hoc senserit Avicenna quod sibi imponit iste doctor qui tamen habet totam scientiam suam ab eo, est dubium, quia ponit in anima species subsistere et ipsam animam perficere, quae continet ea sicut locus locata; unde ait ubi supra post principium capituli: ,concedo formas rerum in anima subsistere decorantes et nobilitantes eam quarum quasi locus est anima mediante intellectu materiali. Quid planius</p>	21 va	<p>Sed an hoc senserit Avicenna quod sibi imponit iste doctor qui cum habet totam scientiam suam ab eo, est dubium, quia ponit in anima species subsistere et ipsam animam perficere, quae continetur in ea sicut in loco locata; unde ait ubi supra post principium capituli: ,concedo formas rerum subsistere in anima decorantes et nobilitantes eam quarum quasi locus est anima mediante intellectu materiali. Quid planius pro proposito? Et statim</p>	<p>Sed utrum hoc asenserit Avicenna quod sibi imponit iste doctor qui tamen habet scientiam suam ab eo, est dubium, qui ponit in anima species subsistere et ipsam animam perficere, quae continet ea sicut locus locata; unde ait ut supra post principium capituli: ,concedo formas rerum in anima subsistere decorantes et nobilitantes eam quarum quasi locus est anima mediante intellectu materiali. Quid planius pro proposito? Et statim</p>	<p>Sed utrum hoc senserit Avicenna quod sibi imponit iste doctor qui tamen habet totam scientiam suam ab eo, est dubium, quia ponit in anima species subsistere et ipsam perficere, quae continet ea sicut locus locata; unde ait ubi supra post principium capituli: ,concedo formas rerum in anima subsistere decorantes et nobilitantes eam quarum quasi locus est anima mediante intellectu materiali. Proposito quid planius? Et statim post</p>
-----	--	----------	---	--	---

## Anhang

	<p>proposito? Et statim post in eodem capitulo dicit quod non habens responsionem ordinatam statim eorum quae praescivit certus est se posse respondere ordinate; quod non esset nisi haberet notitiam terminorum habitualem ex quibus format rectam rationem, unde dicit sic:</p>		<p>post in eodem capitulo dicit quod non habens responsionem ordinatam statim eorum quae praescivit certus est se posse respondere ordinate; quod non esset nisi haberet notitiam terminorum habitualem ex quibus format rectam rationem, unde dicit sic:</p>		<p>in eodem capitulo dicit quod non habent responsionem ordinariam statim eorum quae praescivit certus est se posse respondere ordinate; quod non esset nisi haberet notitiam terminorum habitualem ex quibus format rectam rationem, unde dicit sic:</p>
	<p>proposito? Et statim post in eodem capitulo dicit quod non habens responsionem ordinatam statim eorum quae praescivit certus est se posse respondere ordinate; quod non esset nisi haberet notitiam terminorum habitualem quae ex quibus format rectam rationem, unde ait sic:</p>	<p>21 vb</p>	<p>post in eodem capitulo dicit quod non habens responsionem ordinatam statim eorum quae praescivit certus est se posse respondere ordinate; quod non esset nisi haberet notitiam terminorum habitualem quae ex quibus format rectam rationem, unde ait sic:</p>	<p>Cum aliquod dubium a te quaeritur de his quae iam scivisti, si tu haesitas respondere in illa hora, certus tamen verissime te postea</p>	<p>Cum aliquod dubium a te quaeritur de his quae iam scivisti, si tu haesitas respondere in ipsa hora, certus tamen verissime te</p>

## Anhang

	respondere quamvis non sit apud te adhuc ordinata responsio nec adhuc incipis praeordinare in anima tua [nisi respondendo] responsum quod provenit ex ista certitudine sciendi illud quam habes ante distinctionem et ordinem eius.	posse postea respondere quamvis non sit apud te adhuc ordinata responsio nec adhuc incipis praeordinare in anima tua responsum quod provenit ex illa certitudine sciendi illud quam habes ante distinctionem et ordinationem eius.	postea respondere quamvis non sit apud adhuc ordinata responsio nec adhuc incipis praeordinare in anima tua responsum quod provenit ex ista certitudine sciendi illud quam habes ante distinctionem et ordinem eius.	postea respondere quamvis non sit apud te adhuc ordinata responsio nec adhuc incipis ordinare in anima tua responsum quod provenit ex ista certitudine sciendi illud quam habes ante distinctionem et ordinem eius.
134	Item, ubi supra capitulo 5, dicit quod cum imaginatio aliquam repraesentat aliquam formam intellectui et intellectus excipit ex illa intentionem, si post illa intentionem, si post repraesentaverit sibi aliam eiusdem speciei	Item, ubi prius capitulo 5, dicit quod cum imaginatio aliquam formam intellectui et intellectus excipit ex illa intentionem, si post repraesentaverit ei aliam formam eiusdem speciei quae non est	Item, ut supra quinto, dicit quod cum imaginatio repraesentat aliquam formam intellectui et intellectus excipit ex illa intentionem, si post repraesentaverit sibi aliam eiusdem speciei	Item, ubi summa capitulo 5, dicit quod cum imago repraesentat aliquam formam intellectui et intellectus excipit ex illa intentionem, si post repraesentaverit sibi aliam eiusdem speciei

## Anhang

135	<p>quae non est nisi numero alia, iam non excipiet ex ea intellectus aliam formam praeter quam acceperat. Concedit ergo speciem intelligibilem abstrahi a specie imaginabili, et etiam eam manere post illam abstractionem, et ideo non potest abstrahi ab alio individuo eiusdem speciei occurrente.</p>	<p>nisi numero alia, iam non excipiet intellectus ex ea aliam formam praeter quam acceperat. Concedit ergo speciem intelligibilem abstrahi a specie imaginabili, et eam etiam manere post illam abstractionem, et ideo non potest abstrahi ab alio individuo eiusdem occurrente speciei.</p>	<p>quae non est nisi numero alia, iam non excipiet intellectus ex ea aliam formam praeter quam acceperat. Concedit ergo speciem intelligibilem abstrahi a specie imaginabili, et etiam eam manere post illam abstractionem, et ideo non potest abstrahi ab alio individuo eiusdem speciei occurrente.</p>	<p>quae non est nisi numero alia, iam non excipiet ex ea intellectus aliam formam praeter quam acceperat. Concedit ergo speciem intelligibilem abstrahi a specie imaginabili, et etiam eam manere post illam abstractionem, et ideo non potest abstrahi ab alio individuo eiusdem speciei concurrere.</p>
			24 vb	
	<p>Item, parte quarta, cap. 1, vult quod intellectus habeat thesaurum specierum, unde dicit quod thesaurus intellectus</p>	<p>Item, parte quarta, cap. 1, vult quod intellectus habeat thesaurum specierum, unde dicit quod thesaurus intellectus</p>	<p>Item, parte quarta, cap. 1, vult quod intellectus habeat thesaurum specierum, unde dicit quod thesaurus intellectus</p>	<p>Item, parte quarta, cap. primo, vult quod intellectus habeat thesaurum specierum, unde dicit quod thesaurus intellectus</p>

## Anhang

	est memoria quae retinet intentionem.	est memoria quae retinet intentionem.	est memoria quae retinet intentionem.	est memoria quae retinet intentionem.
136	<p>Potest ergo dictum Avicennae sic salvari dicendo quod ponit duplicem conversionem: unam ad ista sensibilia a quibus abstrahit intelligibiles species, quae manent cessante intellectione actuali, quarum quaelibet, licet sit singularis in comparatione ad animam in qua est, est tamen universalis respectu singularium sensibilium, sicut dicit Avicenna V Metaphysicae et VI</p>	<p>Potest ergo dictum Avicennae sic salvari dicendo quod ponit duplicem conversionem: unam ad ista sensibilia a quibus abstrahit intelligibiles species, quae manent cessante actuali intellectione, quarum quaelibet, licet sit singularis in comparatione ad animam in qua est, est tamen universalis respectu singularium sensibilium, sicut dicit Avicenna V Metaphysicae et VI</p>	<p>Potest ergo dictum Avicennae sic salvari dicendo quod ponit duplicem conversionem: unam ad ista sensibilia a quibus abstrahit intelligibiles species, quae manent cessante actuali intellectione, quarum quaelibet, licet sit singularis in comparatione ad animam in qua est, est tamen universalis respectu singularium sensibilium, sicut dicit Avicenna V Metaphysicae et parte</p>	<p>Potest ergo dictum Avicennae sic salvari dicendo quod ponit duplicem conversionem: unam ad ista sensibilia a quibus abstrahit intelligibiles species, quae manent cessante intellectione actuali, quarum quaelibet, licet sit singularis in comparatione ad animam in qua est, est tamen universalis respectu singularium sensibilium, sicut dicit Avicenna V Metaphysicae et VI</p>



Naturalium, parte quarta cap. 6 quod intellectus maxime per species receptas a sensibilibus potest procedere ab ignotis nobis ad nota; et post: quia ipsius intellectus est respectio ad thesaurum specierum. Videtur ergo ponere species mansivas in intellectu per respectum ad sensibilia a quibus abstrahuntur, et ideo non frustra unitur anima intellectiva corpori, sicut quidem arguunt contra Avicennam, cum decoretur speciebus	quarta VI Naturalium, cap. 6 quod intellectus maxime per species receptas a sensibilibus potest procedere ab ignotis nobis ad nota; et post: quod ipsius intellectus est respectio ad thesaurum specierum. Videtur ergo ponere species mansivas in intellectu per respectum ad sensibilia a quibus abstrahuntur, et ideo non frustra unitur anima intellectiva corpori, sicut quidem arguunt contra Avicennam, cum decoretur speciebus	Naturalium, parte quarta cap. 6 quod intellectus maxime per species receptas a sensibilibus potest procedere ab ignotis nobis ad nota; et post: quia ipsius intellectus est respectio ad thesaurum specierum. Videtur ergo ponere species mansivas in intellectu per respectum ad sensibilia a quibus abstrahuntur, et ideo non frustra unitur anima intellectiva corpori, sicut quidem arguunt contra Avicennam, cum decoretur speciebus	Naturalium, parte quarta cap. 6 quod intellectus maxime per species receptas a sensibilibus potest procedere ab ignotis nobis ad nota; et post: quia ipsius intellectus est respectio ad thesaurum specierum. Videtur ergo ponere species mansivas in intellectu per respectum ad sensibilia a quibus abstrahuntur, et ideo non frustra unitur anima intellectiva corpori, sicut quidem arguunt contra Avicennam, cum decoretur speciebus
---	--	---	---

	subsistentibus in ea abstractis a sensibilibus.	subsistentibus in ea abstractis a sensibilibus.	subsistentibus in ea abstractis a sensibilibus.	subsistentibus in ea abstractis a sensibilibus.
137	Aliam vero conversionem ponit Avicenna ipsius intellectus ad intelligentiam separatam, ad quam conversam fluunt in ipso intellectu ab ipsa species intelligibiles quas ponit non manere, nisi dum actu convertitur ad ipsam, quia secundum eum, illa intelligentia est naturaliter activa; et ideo quandocumque anima se convertit ad ipsam ut recipiat tales	Aliam vero conversionem ponit ipsius intellectus ad intelligentiam conversa fluunt ab ipsa in intellectu species intelligibiles quas ponit non manere, nisi dum actu convertitur ad ipsam, quia secundum eum, illa intelligentia est naturaliter activa; et ideo quandocumque anima se convertit ad ipsam ut recipiat tales operationes	Aliam vero conversionem ponit Avicenna ipsius intellectus ad intelligentiam separatam, ad quam conversam fluunt in ipso intellectu ab ipsa species intelligibiles quas ponit non manere, nisi dum actu convertitur ad ipsam, quia secundum eum, illa intelligentia est naturaliter activa; et ideo quandocumque anima se convertit ad ipsam ut recipiat tales	Aliam vero conversionem ponit Avicenna ipsius intellectus ad intelligentiam separatam, ad quam conversam fluunt in ipso intellectu ab ipsa species intelligibiles quas ponit non manere, nisi dum actu convertitur ad ipsam, quia secundum eum, illa intelligentia est naturalis activa; et ideo quandocumque anima se convertit ad ipsam ut recipiat tales

Anhang

	species intelligentia necessitate naturali causat tales species, quae non manent in intellectu nisi ad praesentiam intelligentiae causantis, quia non causat nisi dum anima actualiter se convertit ad eam, et ideo cum avertitur ab ea et cessat actus intelligendi, cessat huiusmodi species in intellectu.	intelligentia quasi necessitate naturali causat in intellectu species huius, quae non manent nisi ad praesentiam intelligentiae causantis, quae non causat nisi dum anima actualiter se convertit ad eam, et ideo cum avertitur ab ea et cessat actus intelligendi, cessat huiusmodi species in intellectu.	species intelligentia necessitate naturali causat tales species, quae non manent in intellectu nisi ad praesentiam intelligentiae causantis, quae non causat nisi dum anima actualiter se convertit ad eam, et ideo cum avertitur ab ea et cessat modo actus intelligendi, cessat huiusmodi species in intellectu.	species, quae non manent in intellectu nisi ad praesentiam intelligentiae causantis, quae non causat nisi dum anima intellectualiter se convertit ad eam, et ideo cum convertitur ab ea et cessat actus intelligendi, cessat huiusmodi species in intellectu.
138	Et istum duplicem modum intelligendi in intellectu ponunt ipsi qui multum nituntur ipsum Avicennam	21 vb	Et istum duplicem modum intelligendi in intellectu ponunt ipsi qui multum nituntur ipsum Avicennam	Et istum duplicem modum intelligendi in intellectu ponunt ipsi qui multum nituntur ipsum Avicennam

	improbare in hac parte. Ponunt enim quod intellectus coniunctus intelligit per conversionem ad ista inferiora sensibilia, a quibus recipit species; sed separatus intelligit per conversionem ad superiora a quibus recipit species intelligibiles.	hac parte. Ponunt enim quod intellectus coniunctus intelligit per conversionem ad ista inferiora sensibilia, a quibus recipit species; sed separatus intelligit per conversionem ad superiora a quibus recipit species intelligibiles.	improbare in hac parte. Ponunt enim quod intellectus coniunctus intelligit per conversionem ad ista inferiora sensibilia, a quibus recipit species; sed separatus intelligit per conversionem ad superiora a quibus recipit species intelligibiles.	improbare in hac parte. Ponunt enim quod intellectus coniunctus intelligit per conversionem ad ista inferiora sensibilia, a quibus recipit species; sed separatus intelligit per conversionem ad superiora a quibus recipit species intelligibiles.
139	Sed contra istam conclusionem, sive intelligat Avicenna sicut sibi ponitur non, arguo contra eam, nam si species intelligibilis non manet in intellectu cessante	Sed contra istam conclusionem, sive intelligat Avicenna sicut sibi ponitur sive non, arguo contra eam, nam si species intelligibilis non maneat in intellectu	Sed contra istam conclusionem, sive intelligat Avicenna sicut sibi ponitur sive non, arguo contra eam, nam si species intelligibilis non manet in intellectu cessante	Sed contra istam, sive intelligat Avicenna sicut sibi imponitur sive non, arguo contra eam, nam si species intelligibilis non manet in intellectu cessante actu intelligendi, sive

## Anhang

actu intelligendi, sive illa intelligentia sit naturaliter agens sive non, semper sequitur quod intellectus quando non intelligit, sit in potentia essentiali ad intelligendum eo quod semper est in potentia essentiali ad intelligendum quousque forma intelligibilis sibi imprimatur, sicut unumquodque est in potentia essentiali ad actum secundum quando caret actu primo.	cessante actu intelligendi, sive illa intelligentia sit naturaliter agens sive non, semper sequitur quod intellectus quando non intelligit, sit in potentia essentiali ad intelligendum eo quod semper est in potentia essentiali ad intelligendum quousque forma intelligibilis sibi imprimatur, sicut unumquodque est in potentia essentiali ad actum secundum quando caret actu primo.	actu intelligendi, sive illa intelligentia sit naturaliter agens sive non, semper sequitur quod intellectus quando non intelligit, sit in potentia essentiali ad intelligendum quousque forma intelligibilis sibi imprimatur, sicut unumquodque est in potentia essentiali ad actum sed quandoque caret actu primo.	illa intelligentia sit naturaliter agens sive non, semper sequitur quod intellectus quando non intelligit, sit in potentia essentiali ad intelligendum eo quod semper est in potentia essentiali ad intelligendum quousque forma intelligibilis sibi imprimatur, sicut unumquodque est in potentia essentiali ad actum secundum quando caret actu primo.
--	---	---	--

Anhang

140	Item, secundo sic: nihil prius actione magis requirit actionem quam principium formale agendi, quia omne aliud minus habet ordinem essentialem ad ipsam quam principium; sed principium tale non necessario requirit actionem, sed potest inesse activo cessante actione, quia omnia principia activa naturaliter sunt impedibilia et possunt esse sine actione quando impediuntur. Ergo nihil aliud necessario requirit actionem in ipso	Item, secundo sic: nihil prius actione magis requirit actionem quam principium formale agendi, quia omne aliud minus habet ordinem essentialem ad ipsam quam principium; sed principium tale non necessario requirit actionem, sed potest inesse activo cessante actione, quia omnia principia naturaliter sunt impedibilia et possunt esse sine actione quando impediuntur. Ergo nihil aliud necessario requirit actionem in ipso activo; ergo sive		Item, secundo sic: nihil prius actione magis requirit actionem quam principium formalem agendi, quia omne aliud minus habet ordinem essentialem ad ipsam quam principium; sed principium tale non necessario requirit actionem, sed potest inesse activo cessante actione, quia omnia principia activa naturaliter sunt impedibilia et possunt esse sine actione quando impediuntur. Ergo nihil aliud necessario requirit actionem in ipso	22 ra	Item, secundo sic: nihil prius actione magis requirit actionem quam principium formale agendi, quia omne aliud minus habet ordinem essentialem ad ipsam quam principium; sed principium tale non necessario requirit actionem, sed potest inesse activo cessante actione, quia omnia principia activa naturaliter sunt impedibilia et possunt esse sine actione quando impediuntur. Ergo nihil aliud necessario requirit actionem in ipso	Item, secundo sic: nihil prius actione magis requirit actionem quam principium formale agendi, quia omne aliud minus habet ordinem essentialem ad ipsam quam principium; sed principium tale non necessario requirit actionem, sed potest inesse activo cessante actione, quia omnia principia activa naturaliter sunt impedibilia et possunt esse sine actione quando impediuntur. Ergo nihil aliud necessario requirit actionem in ipso
-----	---	--	--	--	----------	---	---

	activo; ergo sive species sit formale principium actus intelligendi sive non, poterit esse in intelligente sine actione.	activo; ergo sive species sit principium formale actus intelligendi sive non, poterit esse in intelligente sine actione.	activo; ergo sive species sit principium formale actus intelligendi sive non, poterit esse in intelligente sine actione.	species sit principium formale actus intelligendi sive non, poterit esse in intelligente sine actione.	activo; ergo sive species sit formale principium actus intelligendi sive non, poterit esse in intelligente sine actione.
141	Item, tertio sic: omne prius potest stare et exsistere realiter in actu sine posteriori, nisi sit necessaria causa vel includat talem causam necessariam respectu illius posterioris. Hoc enim addo propter necessariam forte causalitatem subiecti respectu suae passionis.	Item, tertio sic: omne prius potest stare et exsistere realiter in actu sine posteriori, nisi sit necessaria causa vel includat necessariam causam respectu illius posterioris. Hoc enim addo propter necessariam forte causalitatem subiecti respectu suae passionis.	Item, tertio sic: omne prius potest stare et exsistere realiter in actu sine posteriori, nisi sit necessaria causa vel includat necessariam causam respectu illius posterioris. Hoc enim addo propter necessariam forte causalitatem subiecti respectu suae passionis.	Item, tertio sic: omne prius potest se stare et exsistere realiter in actu sine posteriori, nisi sit necessaria causa vel includit talem causam necessariam respectu illius posterioris. Hoc enim addo propter necessariam forte causalitatem subiecti respectu suae passionis.	Item, tertio sic: omne prius potest stare et exsistere realiter in actu sine posteriori, nisi sit necessaria causa vel includat talem causam necessariam respectu illius posterioris. Hoc enim addo propter necessariam forte causalitatem subiecti respectu suae passionis.

## Anhang

	Sed ipsa species non est necessaria causa nec includens talem causam respectu actus intelligendi, licet ponatur causa eius naturalis, nam omnis causa naturalis est impedibilis et cum haec est naturaliter prior actu intelligendi, sicut probatum est prius, sequitur quod possit esse in intellectu sine intellectu.	Sed ista species non est necessaria causa nec includens talem causam respectu actus intelligendi, licet ponatur causa eius naturalis, nam omnis causa naturalis est impeditur et cum haec est naturaliter prior actu intelligendi, sicut probatum est prius, sequitur quod possit esse in intellectu sine actuali intellectione.	Sed ista species non est necessaria causa nec includens necessariam causam respectu actus intelligendi, licet ponatur causa eius naturalis, nam omnis causa naturalis est impedibilis et cum haec est naturaliter prior actu intelligendi, sicut probatum est prius, ergo sequitur quod possit esse in intellectu sine actuali intellectione.	Sed ista species non est necessaria causa nec includens talem causam respectu actus intelligendi, licet ponatur causa eius naturalis, nam omnis causa naturalis est impedibilis et cum haec est naturaliter prior actu intelligendi, sicut probatum est, sequitur quod possit esse in intellectu sine actuali intellectione.	
142	Et confirmatur ista ratio, quia principium formale intelligendi, sive sit habitus sive	Et confirmatur ista ratio, quia principium formale intelligendi, sive sit habitus sive	Confirmatur ista ratio, quia principium formale intelligendi, sive sit habitus sive	Et confirmatur ista ratio, quia principium formale intelligendi, sive sit habitus sive	



	species, est liberum per participationem, quia intelligimus cum volumus, II De anima, sed liberum per participationem potest impediri a libero per essentiam; aliter enim non esset liberum per participationem, ergo etc.	species, est liberum per participationem, quia intelligimus cum volumus, II De anima, sed liberum per participationem potest impediri a libero per essentiam; aliter enim non esset liberum per participationem, ergo etc.	species, est liberum per participationem, quia intelligimus cum volumus, II De anima, sed liberum per participationem potest impediri a libero per essentiam; aliter enim non esset liberum per participationem, ergo etc.	species, est liberum per participationem, quia intelligimus cum volumus, II De anima, sed liberum per participationem potest impediri a libero per essentiam; aliter enim non esset liberum per participationem, ergo etc.
143	Item quarto sic: quidquid perfectionis ponitur in potentia inferiori debet poni eminentius in potentia superiori; sed perfectionis est in imaginativa et in aliis potentiis sensitivis magis quod possint	Item quarto sic: quidquid perfectionis ponitur in potentia inferiori debet poni eminentius in potentia superiori; sed perfectionis est in imaginativa et in aliis potentiis sensitivis magis quod possint	Item quarto sic: quidquid perfectionis ponitur in potentia inferiori debet poni potentia superiori eminentius; sed perfectionis est in potentia inferiori ut imaginativa vel aliis potentiis sensitivis	Item quarto sic: quidquid perfectionis ponitur in potentia inferiori debet poni eminentius in potentia superiori; sed perfectionis est in imaginativa et in aliis potentiis sensitivis magis quod possunt

## Anhang

	habere sua objecta praesentia sibi in aliquo repraesentativo, quando non actu operatur, quia in quocumque non dependere est perfectionis; habere autem obiectum praesens quando non operatur est aliquo modo non dependere; ergo intellectus, quando non intelligit, potest habere aliquo modo obiectum sibi praesens, scilicet in specie.	magis quod possint habere objecta sua sibi praesentia in aliquo repraesentativo, quando non actu operatur, quia in quocumque non dependere est perfectionis; habere autem obiectum praesens quando non operatur est aliquo modo non dependere; ergo intellectus, quando non intelligit, potest aliquo modo habere obiectum sibi praesens, scilicet in specie.	habere sua objecta a praesentia sibi in aliquo repraesentativo, quando non actu operatur, quia in quocumque non dependere est perfectionis; habere autem obiectum praesens quando non operatur est aliquo modo non dependere; ergo intellectus, quando non intelligit, potest aliquo modo habere obiectum sibi praesens, scilicet in specie.	habere sua objecta praesentia sibi in aliquo repraesentativo, quando non actu operatur, quia in quocumque dependere est imperfectionis; habere autem obiectum praesens quando non operatur est non dependere; ergo intellectus, quando non intelligit, potest habere aliquo modo obiectum sibi praesens, scilicet in specie.
144	Rationem autem pro hoc assignant aliqui	Rationem autem pro hoc assignant aliqui	Rationem autem pro hoc assignant aliqui	Rationem autem pro hoc assignant aliquod

	<p>talem; receptum est in recipiente per modum recipientis; quanto igitur receptivum est nobilius et entitatis superioris, tanto nobilius et firmitus recipiet. Potentia intellectiva est nobilior potentiis sensitivis quae conservant species quando non sunt in actu secundo, ergo multo fortius intellectus conservat species intelligibiles quando non actu intelligit.</p>	<p>talem; receptum est in recipiente per modum recipientis; quanto igitur receptivum est nobilius et entitatis superioris, tanto nobilius et firmitus recipiet. Potentia intellectiva est nobilior potentiis sensitivis quae conservantur species quando non sunt in actu secundo, ergo multo fortius intellectus conservat species intelligibiles quando non actu intelligit.</p>	<p>talem; receptum est in recipiente per modum recipientis; quanto igitur receptivum ibi est nobilius et entitatis superioris, tanto nobilius et firmitus recipiet. Prima intellectiva est nobilior potentiis quae conservant species quando non sunt in actu secundo, ergo multo fortius intellectus conservat species intelligibiles quando non actu intelligit.</p>
145	<p>Sed ista congruentia non concludit. Licet enim potentia</p>	<p>Sed ista congruentia non concludit. Licet enim potentia</p>	<p>Sed ista congruentia non concludit. Licet enim potentia</p>

# Anhang

<p>intellectiva sit nobilior quam sensitiva, non tamen oportet quod formius recipiatur species in intellectu quam in sensu. Si enim receptum sequitur naturam recipientis quantum ad condicionem recipientis generalem, ut puta quod species recepta in intellectu habeat esse nobilius quam in sensu, non tamen sequi naturam recipientis quantum ad condicionem eius specialem; sic enim in intellectu est intellectus et forma recepta in materia est essentialiter materia vel potentia, quod est</p>	<p>nobilior quam sensitiva, non tamen oportet quod formius recipiatur species in ea quam in sensu. Si enim receptum sequitur naturam recipientis quantum ad condicionem recipientis generalem, ut puta quod species recepta in intellectu habeat esse nobilius quam in sensu, non tamen oportet sequi naturam recipientis quantum ad condicionem eius specialem; sic enim in intellectu est intellectus et forma recepta in</p>	<p>intellectiva sit nobilior quam sensitiva, non tamen oportet quod formius recipiatur species in intellectu quam in sensu. Si enim receptum sequitur naturam recipientis quantum ad condicionem recipientis generalem, ut puta quod species recepta in intellectu habeat esse nobilius quam in sensu, non tamen oportet sequi naturam recipientis quantum ad condicionem eius specialem; sic enim in intellectu est intellectus et forma recepta in materia est essentialiter materia vel potentia, quod est</p>	<p>intellectiva sit nobilior quam sensitiva, non tamen oportet quod formius recipiatur species in intellectu quam in sensu. Si enim receptum sequitur naturam recipientis quantum ad condicionem recipientis generalem, ut puta quod species recepta in intellectu habeat esse nobilius quam in sensu, non tamen oportet sequi naturam recipientis quantum ad condicionem eius specialem; sic enim in intellectu est intellectus et forma recepta in materia est essentialiter materia vel potentia, quod est</p>
---	---	---	---

## Anhang

	forma recepta in materia esset naturaliter materia vel potentia, quod est impossibile. Ita est in proposito: etsi species habeat esse nobilius in intellectu quam in sensu, non tamen oportet quod quantum ad firmitatem sit nobilius quam in sensu.	materia esset essentialiter materia vel potentia, quod est impossibile. Ita in proposito: etsi species recepta in intellectu habeat nobilius esse quam in sensu, non tamen oportet quod quantum ad firmitatem sit nobilius quam in sensu.	impossibile. Ita est in proposito: et si species habeat eius nobilius in intellectu quam in sensu, non tamen oportet quod quantum ad firmitatem sit nobilius quam in sensu.	forma recepta in materia esset essentialiter materia vel potentia, quod est impossibile. Ita est in proposito: etsi species habeat esse nobilius in intellectu quam in sensu, non tamen oportet quod quantum ad firmitatem sit nobilius quam in sensu.
146	Concedo ergo quod species manet in intellectu cessante eius operatione actuali, quia sicut in intellectu est prius naturaliter species quam actus eius	Concedo ergo quod species manet in intellectu cessante eius operatione eius actuali, quia sicut in intellectu naturaliter est prius species quam actus	Concedo ergo quod species manet in intellectu cessante eius actione vel operatione actuali, quia sicut in intellectu est prius naturaliter species quam actus	Concedo ergo quod species manet in intellectu cessante eius actione vel operatione actuali, quia sicut in intellectu est prius naturaliter species quam actus

## Anhang

	secundus elicitus, ita potest esse sine illo, cum manifesta necessitas requirit.	secundus elicitus, ita in esse potest esse sine illo, cum manifesta necessitas requaerat.	eius secundus elicitus, ita in esse sine illo, cum manifesta necessitas hoc non quaerat.	secundus elicitus, ita in esse potest esse sine illo, cum manifesta necessitas hoc non quaerat.
147	Confirmatur autem hoc sic: intellectus in quantum intellectus potest esse sapiens prout distinguitur contra phantasiam; sed cum nullus sit sapiens nisi habeat obiectum sibi praesens quia aliter de nullo esset sapiens, sequitur quod intellectus habet obiectum sibi praesens propria praesentialitate, ut	Confirmatur autem hoc sic: intellectus in quantum intellectus potest esse sapiens prout distinguitur contra phantasiam; sed cum nullus sit sapiens nisi habeat obiectum sibi praesens quia aliter de nullo est sapiens, sequitur quod intellectus habet obiectum sibi praesens propria praesentialitate, ut	Confirmatur autem hoc sic: intellectus in quantum intellectus potest esse sapiens prout distinguitur contra phantasiam; sed cum nullus sit sapiens nisi habeat obiectum sibi praesens quia aliter de nullo est sapiens, sequitur quod intellectus habet obiectum sibi praesens propria praesentialitate, ut	Confirmatur autem hoc sic: intellectus in quantum intellectus potest esse sapiens prout distinguitur contra phantasiam; sed cum nullus sit sapiens nisi habeat obiectum sibi praesens quia aliter de nullo esset sapiens, sequitur quod intellectus habet obiectum sibi praesens propria praesentialitate, ut

## Anhang

	distinguitur a phantasmate; ergo non solum habet speciem sibi praesentem in phantasmate sed in se.	distinguitur a phantasmate; ergo non solum habet speciem sibi praesentem in phantasmate sed in se.	phantasmate; ergo non solum habet speciem sibi praesentem in phantasmate sed in se.	distinguitur a phantasmate; ergo non solum habet speciem sibi praesentem in phantasmate sed in se.
148	Sed tunc est una difficultas; si species manet in intellectu quando non intelligit et alia ab ista quae est in phantasmate, quare oportet ipsum in omni intellectione convertere ad phantasmata? Non videtur hoc esse necessarium, nam praesente activo et passivo potest sequi	Sed tunc est una difficultas; sed species manet in intellectu quando non intelligit et alia ab illa quae est in phantasmate, quare oportet ipsum in omni intellectione convertere se ad phantasmata? Non videtur enim hoc esse necessarium, nam praesente activo etiam passivo potest sequi	Sed tunc est una difficultas; si species manet in intellectu quando intelligit et alia ab ista quae est in phantasmate, quare oportet ipsum in omni intellectione convertere se ad phantasmata? Non videtur hoc esse necessarium, nam praesente activo et passivo potest sequi	Sed tunc est una difficultas; si species manet in intellectu quando non intelligit et alia ab ista quae est in phantasmate, quare oportet ipsum in omni intellectione convertere ad phantasmata? Non videtur hoc esse necessarium, nam praesente activo et passivo potest sequi

## Anhang

actio sufficienter, cum ab aliis non dependeat. Experimus autem quod oportet convertere ad phantasmata ad hoc ut intelligamus, quia aliter possemus intelligere organo phantasiae indisposito et ita nulla laesio organi impediret intellectum ab intellectione, cuius oppositum apparet in freneticis et lunaticis vel infirmis.	actio sufficienter, cum ab aliis non dependeat. Experimus autem quod oportet convertere ad phantasmata ad hoc ut intelligamus, quia aliter possemus intelligere organo phantasiae indisposito et ita nulla laesio organi impediret intellectum ab actione sua, cuius oppositum apparet in freneticis et lunaticis vel infirmis.	ab aliis non dependeat. Experimur autem quod oportet convertere ad phantasmata ad hoc ut intelligamus, quia aliter possemus intelligere organo phantasiae indisposito et ita nulla laesio organi impediret intellectum ab intellectione, cuius oppositum apparet in freneticis et lunaticis et infirmis.	actio sufficienter, cum ab aliis non dependeat. Experimus autem quod oportet convertere ad phantasmata ad hoc ut intelligamus, quia aliter possemus intelligere organo phantasiae indisposito et sic nulla laesio organi impediret intellectum ab intellectione, cuius oppositum apparet in freneticis et lunaticis.
Hoc etiam dicit Philosophus, III De anima, quod	Hoc etiam dicit Philosophus, III De anima, quod	Hoc etiam dicit Philosophus, III De anima, quod	Hoc etiam dicit Philosophus, III De anima, quod



## Anhang

	speculamur quidquid est in phantasmatibus.		speculamur quidquid est in phantasmatibus.	25 rb	speculamur quidquid est in phantasmatibus.
	– Item ibidem, quod nihil intelligimus sine phantasmate. – Item ibidem, quod sicut sensibilia ad sensum, ita phantasmata ad intellectum; sed in sensitivis est necessaria conversio ad sensibilia; ergo in intellectu ad phantasmata.		Item ibidem, quod nihil intelligimus sine phantasmate. Item ibidem, quod sicut sensibilia ad sensum, ita phantasmata ad intellectum; ibi est necessaria conversio ad sensibilia; ergo et hic ad phantasmata.		Item ibidem, quod sicut sensibilia ad sensum, ita phantasmata ad intellectum; sed in sensitivis est necessaria conversio ad sensibilia; ergo in intellectu ad phantasmata.
149	Hic dicit doctor qui prius quod necessaria est conversio ad phantasmata propter hanc rationem, quia obiectum intellectus		Hic dicit doctor qui prius quod necessaria est conversio ad phantasmata propter hanc rationem, quia obiectum intellectus		Hic dicit doctor qui prius quod necessaria esset conversio ad phantasmata propter hanc rationem, quia obiectum intellectus

## Anhang

	<p>nostri est quiditas rei materialis; de ratione autem huius quiditatis est existere in aliquo individuo, si perfecte existat; igitur ad hoc quod complete intelligatur oportet quod cognoscatur in singulari. Hoc autem est in phantasmate; quia nullibi potest perfectius singulariter existere vel cognosci.</p>	<p>nostri est quod quidquid est rei materialis; de ratione autem huius quiditatis est existere in aliquo individuo, si perfecte existat; ergo ad hoc ut complete intelligatur oportet quod cognoscatur in singulari. Hoc autem est in phantasmate; quia nullibi potest perfectius singulariter existere vel cognosci.</p>	<p>nostri est quidquid est rei materialis; de ratione autem huius quiditatis est existere in aliquo individuo, si perfecte existat; ergo ad hoc quod complete intelligatur oportet quod cognoscatur in singulari. Hoc autem est in phantasmate; quia nulli potest perfectius singulariter existere vel cognosci.</p>	<p>nostri est quiditas est rei materialis; de ratione autem huius quiditatis est existere in aliquo individuo, si perfecte existat; igitur ad hoc quod perfecte intelligatur oportet quod cognoscatur in singulari. Hoc autem est in phantasmate; nullibi potest perfectius singulariter existere vel cognosci.</p>
150	<p>Contra istam rationem arguitur sic: intellectus noster aut primo intelligit universale ut universale, aut primo singulare; non</p>	<p>Contra istam rationem arguitur sic: intellectus noster aut primo intelligit universale ut universale, aut primo singulare; non</p>	<p>Contra istam rationem arguitur sic: intellectus noster aut primo intelligit universale ut universale, aut primo singulare; non</p>	<p>Contra istam solutionem sive rationem arguitur sic: intellectus noster aut primo intelligit universale ut universale ut</p>

## Anhang

<p>singulare, cum secundum eos non primo intelligatur, sed tantum per reflexionem; ergo etc. Scilicet intelligit universale secundum totam indifferentiam suam ad omnia sua singularia; sed impossibile est intellectum intelligere universale secundum totam indifferentiam suam prout ipsum exsistit in uno singulari, vel prout intelligitur in uno singulari, quia sic tantum est ipsum singulare, nec habet indifferentiam ad</p>	<p>secundum eos non primo intelligatur, sed tantum per reflexionem; ergo, intelligit primo universale ut universale secundum totam indifferentiam suam ad omnia sua singularia; sed impossibile est intellectum intelligere universale secundum totam indifferentiam suam prout ipsum exsistit in uno singulari, vel prout intelligi in uno singulari, quia sic tantum est ipsum singulare, nec habet indifferentiam ad</p>	<p>singulare, cum secundum eos non primo intelligatur, sed tantum per reflexionem; ergo etc. Scilicet intelligit universale secundum totam indifferentiam suam ad omnia sua singularia; sed impossibile est intellectum intelligere universale secundum totam indifferentiam suam prout ipsum exsistit in uno singulari, vel prout intelligitur in uno singulari, quia sic tantum est unum singulare, nec habet indifferentiam ad</p>	<p>universale, aut primo singulare; non singulare, cum secundum eos non primo intelligatur, sed tantum per reflexionem; ergo etc. Scilicet intelligit universale secundum totam indifferentiam suam ad omnia sua singularia; sed impossibile est intellectum intelligere universale secundum totam indifferentiam suam prout ipsum exsistit in uno singulari, vel prout intelligitur in uno singulari, quia sic tantum est ipsum</p>
--	---	---	--

# Anhang

	omnia singularia, ut dictum est prius, ergo etc.	omnia singularia, ut dictum est prius, ergo etc.	omnia singularia, ut dictum est prius, ergo etc.	omnia singularia, ut dictum est prius, ergo etc.
151	<p>Item, si de ratione quiditatis materialis sit necessario exsistere in singulari ad hoc ut perfecte cognoscatur, sequitur quod angelus non poterit intelligere quiditatem alicuius rei materialis nisi secundum quod est in singulari, quia impossibile est aliquid intelligere perfecte nisi intelligendo quod est de perfecta ratione eius; quod est falsum.</p>	<p>Item, si de ratione quiditatis materialis sit necessario exsistere in singulari ad hoc ut perfecte cognoscatur, sequitur quod angelus non poterit intelligere quiditatem alicuius rei perfecte materialis secundum quod est in singulari, quia impossibile est quod intelligere perfecte nisi intelligendo quod est de perfecta ratione eius; quod falsum est.</p>	<p>Item, si de ratione quiditatis materialis sit necessario exsistere in singulari ad hoc ut perfecte cognoscatur, sequitur quod angelus non potest intelligere quiditatem alicuius rei materialis nisi secundum quod est in singulari, quia impossibile est intelligere aliquid perfecte nisi intelligendo quod est de ratione eius</p>	<p>Item, si de ratione quiditatis materialis sit necessario exsistere in singulari ad hoc ut perfecte cognoscatur, sequitur quod angelus non poterit perfecte intelligere quiditatem alicuius rei materialis, secundum quod est in singulari, quia impossibile est aliquid intelligere perfecte nisi intelligendo quod est de perfecta ratione eius; quod est falsum.</p>

			perfecta; quod est falsum.		
152	Item, si de ratione quiditatis materialis sit exsistere in materia singulari et suo individuo, eadem ratione de natura quiditatis angelicae est quod exsistat in suo individuo, quia omnis quiditas aequalem habet habitudinem ad suum suppositum vel individuum, et per consequens non posset cognoscere essentiam suam sub ratione universalis, sed tantum secundum quod est in suo	22 rb	Item, si de ratione quiditatis materialis sit exsistere in singulari et suo individuo, eadem ratione de natura quiditatis angelicae est quod exsistat in suo individuo, quod est falsum et contra eos. Unde maior rationis eorum est falsa; licet enim quiditas rei materialis non sit nisi in aliquo singulari, cum ad hoc quod cognoscatur, non oportet quod exsistat in aliquo singulari; intellectus enim qui est	Item, si de ratione quiditatis materialis sit exsistere in materia singulari et in suo individuo, eadem ratione de natura quiditatis angelicae est quod exsistat in suo individuo, quia omnis quiditas aequalem habet habitudinem ad suum suppositum vel individuum, et per consequens non posset cognoscere essentiam suam sub ratione universalis, sed tantum secundum quod est in suo	Item, si de ratione quiditatis materialis sit exsistere in materia singulari et suo individuo, eadem ratione et non quiditatis angelicae est quod exsistat in suo individuo, quia omnis quiditas aequalem habet habitudinem ad suum suppositum vel individuum, et per consequens non posset cognoscere essentiam suam sub ratione universalis, sed tantum secundum quod est in suo

	<p>individuo: quod est falsum contra eos. Unde maior rationis eorum est falsa; licet enim quiditas rei materialis non sit nisi in aliquo singulari, ad hoc quod conclusio cognoscatur, non oportet quod existat in aliquo singulari; intellectus enim qui est abstractivus potest intelligere quiditatem non intelligendo eam in aliquo singulari.</p>	<p>abstractivus potest intelligere quiditatem non intelligendo eam in quocumque singulari.</p>	<p>individuo: quod est falsum contra eos. Unde maior rationis eorum est falsa; licet enim quiditas rei materialis non sit nisi in aliquo singulari, tamen ad hoc quod cognoscatur, non oportet quod existat in aliquo singulari; intellectus enim qui est abstractivus potest intelligere quiditatem non intelligendo eam in aliquo singulari.</p>	<p>individuo: quod est falsum et contra eos. Unde maior rationis eorum est falsa; licet enim quiditas rei materialis non sit nisi in aliquo singulari, cum ad hoc quod conclusio cognoscatur, non oportet quod existat in aliquo singulari; intellectus enim qui est abstractivus potest intelligere quiditatem non intelligendo eam in aliquo singulari.</p>
153	<p>Dico ergo quantum ad istum articulum quod duplex est conversio et necessitas conversionis ad</p>	<p>Dico ergo quantum ad istum articulum quod duplex est conversio et necessitas conversionis ad</p>	<p>Dico ergo quantum ad istum articulum quod duplex est conversio et necessitas conversionis ad</p>	<p>Dico ergo quantum ad istum articulum quod duplex est conversio et necessitas conversionis ad</p>

phantasmata. Nam uno modo est idem quod conformis operatio istarum potentiarum ad invicem, intellectus scilicet et phantasiae, circa idem obiectum; nam, quodcumque universale intelligimus, eiusdem universalis singulare phantasiatur eodem tempore. Et nihil intelligimus nisi cuius singulare simul phantasiatur propter conformitatem istarum potentiarum in operando, propter quam aliqui non distinguentes credunt	phantasmata. Nam uno modo est idem quod conformis operatio istarum potentiarum ad invicem, intellectus scilicet et phantasiae, circa idem obiectum; nam, quodcumque universale intelligimus, eiusdem universalis singulare phantasiatur eodem tempore. Et nihil intelligimus nisi cuius singulare simul phantasiatur propter conformitatem istarum potentiarum in operando, propter quam aliqui non distinguentes credunt	phantasmata. Nam uno modo est idem quod conformis operatio istarum potentiarum ad invicem, intellectus scilicet et phantasiae, circa idem obiectum; nam, quodcumque universale intelligimus, eiusdem universalis singulare phantasiatur eodem tempore. Et nihil intelligimus nisi cuius singulare simul phantasiatur propter conformitatem istarum potentiarum in operando, propter quam aliqui non distinguentes credunt	phantasmata. Nam uno modo ista conversio intellectus ad phantasmata est conformis operatio istarum potentiarum ad invicem, intellectus et phantasiae, circa idem obiectum; nam, quodcumque universale intelligimus, eiusdem universalis singulare phantasiatur eodem tempore. Et nihil intelligimus nisi cuius singulare simul phantasiatur propter istam conformitatem istarum potentiarum in operando, propter quam aliqui non	phantasmata. Nam uno modo est idem quod conformis operatio istarum potentiarum ad invicem, intellectus scilicet et phantasiae, circa idem obiectum; nam, quodcumque universale intelligimus, eiusdem universalis singulare phantasiatur eodem tempore. Et nihil intelligimus nisi cuius singulare simul phantasiatur propter conformitatem istarum potentiarum in operando, propter quam aliqui non distinguentes credunt
---	---	---	--	---

## Anhang

se intelligere cum phantasiaantur, et ideo impedita phantasia ab operatione sua et facta laesione in organo phantasiae, intellectus impeditur a sua operatione, sicut est de phantasia respectu sensus communis et respectu potentiarum inferiorum. Nam impedito sensu communi a sua operatione, quocumque modo phantasiabitur, phantasia nec sensus communis iudicabit de obiectis sensuum diversorum, si illi sensus impediantur	se intelligere cum phantasiaantur, et ideo impedita phantasia ab operatione sua et facta laesione in organo phantasiae, intellectus impeditur a sua operatione, sicut est de phantasia respectu sensus communis et respectu potentiarum inferiorum. Nam impedito sensu communi a sua operatione, quocumque modo phantasiabitur, phantasia nec sensus communis iudicabit de obiectis sensuum diversorum, si illi sensus impediantur	phantasiaantur, et ideo impedita phantasia ab operatione sua et facta laesione in organo phantasiae, impeditur intellectus a sua operatione, sicut est de phantasia respectu sensus communis et respectu potentiarum inferiorum. Nam impedito sensu a sua operatione, quocumque modo nihil phantasia certum phantasma nec sensus communis iudicabit de obiectis sensuum diversorum, si illi sensus impediantur totaliter ab operationibus suis: et	distinguentes credunt se intelligere cum phantasiaantur, et ideo impedita phantasia ab operatione sua et facta laesione in organo phantasiae, impeditur intellectus a sua operatione, sicut est de phantasia respectu sensus communis et potentiarum inferiorum. Nam impedito sensu communi in sua operatione, quocumque nihil phantasiabitur, phantasia nec sensus communis iudicabit de obiectis sensuum diversorum, si illi	se intelligere cum phantasiaantur, et ideo impedita phantasia ab operatione sua et facta laesione in organo phantasiae, intellectus impeditur a sua operatione, sicut est de phantasia respectu sensus communis et respectu potentiarum inferiorum. Nam impedito sensu communi a sua operatione, quocumque modo phantasiabitur, phantasia nec sensus communis iudicabit de obiectis sensuum diversorum, si illi sensus impediantur
--	--	--	--	--



## Anhang

	totaliter ab operationibus suis: et hoc totum est propter conformitatem potentiarum istarum in agendo.	sensus impediuntur ab operationibus suis: et hoc totum est propter conformitatem potentiarum in agendo.	hoc totum est propter conformitatem potentiarum istarum in agendo.	totaliter ab operationibus suis: et hoc totum est propter conformitatem potentiarum istarum in agendo.
154	Sed non solum est ista conversio ad phantasmata, sed est alia conversio intellectus ad phantasmata, eo quod non fit abstractio speciei intelligibilis a phantasmate nisi phantasia phantasiant, quia intellectus agens non abstrahit speciem a phantasmate nisi phantasia existente in	Sed non non solum est ista conversio ad phantasmata, sed est alia conversio intellectus ad phantasmata, quia non fit abstractio intellectus possibilis speciei intelligibilis a phantasmate phantasia phantasiant, quia intellectus agens non abstrahit speciem a phantasmate nisi	Sed non solum est ista conversio ad phantasmata, sed est alia conversio intellectus ad phantasmata, eo quod non sit abstractio speciei intelligibilis a phantasmate nisi phantasia existente in actu suo, et si convertitur intellectus ad phantasmata sicut ad suum obiectum, quia tunc obiectum	Sed non solum est ista conversio ad phantasmata, sed est alia conversio intellectus ad phantasmata, eo quod non fit abstractio speciei intelligibilis a phantasmate nisi phantasia phantasiant, quia intellectus agens non abstrahit speciem a phantasmate nisi phantasia existente in

## Anhang

actu suo, et non convertitur intellectus ad phantasmata sicut ad suum obiectum – quia tunc obiectum intellectus non esset universale – nec sicut ad aliquid repraesentativum sui objecti, quia habet objectum propria praesentialitate sibi conveniente, sed convertitur ad illud sicut passivum ad activum a quo recipit suam perfectionem. Si enim intellectus de novo recipit speciem per abstractionem a phantasmate, tunc convertitur ad	phantasia existente in actu suo, et non convertitur intellectus ad phantasmata sicut ad suum obiectum, quia tunc esset universale, nec sicut ad repraesentativum sui objecti, quia habet objectum propria praesentialitate sibi conveniente, sed convertitur ad illud sicut passivum ad activum a quo recipit suam perfectionem. Si enim intellectus de novo recipit speciem per abstractionem a phantasmate, tunc convertitur ad phantasma sicut	intellectus non est universale, nec sicut ad repraesentativum sui objecti, quia habet objectum propria praesentialitate sibi conveniente, sed convertitur ad illud sicut passivum ad activum a quo recipit suam perfectionem. Si enim intellectus de novo recipit speciem per abstractionem a phantasmate, tunc convertitur ad phantasma sicut passivum ad activum. Si vero intellectus habet speciem tunc phantasma coagit ad intentionem illius	25 va	actu suo, et non convertitur intellectus ad phantasmata sicut ad suum obiectum quia tunc obiectum intellectus non esset universale, nec sicut repraesentativum sui objecti, quia habet objectum propria praesentialitate sibi conveniente, sed convertitur ad illud sicut passivum ad activum a quo recipit suam perfectionem. Si enim intellectus de novo recipit speciem per abstractionem a phantasmate, tunc convertitur ad phantasma sicut
--	--	--	----------	--

phantasma sicut passivum ad activum. Si vero intellectus habet speciem tunc phantasma coagit ad intensionem illius speciei, et sic intellectus convertit se ad phantasma non sicut ad activum suae speciei, sed sicut ad intendens suam speciem.	passivum ad activum. Si vero intellectus habet speciem autem phantasiva coagit ad intensionem illius speciei, et sic intellectus convertit se ad phantasma non sicut ad activum suae speciei, sed sicut ad intendens suam speciem.	speciei, et sic intellectus convertit se ad phantasma non sicut ad activum suae speciei, sed sicut ad intendens suam speciem.	passivum ad activum. Si vero intellectus habet speciem tunc phantasma coagit ad intensionem illius speciei, et sic intellectus convertit se ad phantasma non sicut ad activum suae speciei, sed sicut ad intendens suam speciem.
Hoc quilibet experitur in se, nam facta aequali intellectione et aequaliter voluntate copulante, virtute phantastica fatigata in organo, minus perfecte et intense	Hoc quilibet experitur ex se, nam facta aequali intellectione et aequaliter voluntate copulante, virtute phantastica fatigata in organo, minus perfecte et intense	Hoc quilibet experitur in se, nam facta aequali intellectione et aequaliter voluntate copulante, virtute phantastica fatigata in organo, minus perfecte et intense	passivum ad activum. Si vero intellectus habet speciem tunc phantasma coagit ad intensionem illius speciei, et sic intellectus convertit se ad phantasma non sicut ad activum suae speciei, sed sicut ad intendens suam speciem.

	intelligo, et quanto magis phantasiatur aliquod singulare alicuius universalis, dummodo virtus phantastica non fatigetur, tanto clarius et perfectius intelligo.	intelligo, et quanto magis phantasiatur aliquod singulare alicuius universalis, dummodo virtus phantastica non fatigetur, tanto clarius et perfectius intelligo.	quanto magis phantasiatur aliquod singulare alicuius universalis, dummodo virtus phantastica non fatigetur, tanto clarius et perfectius intelligo.	intelligo, et quanto magis phantasiatur aliquod singulare alicuius universalis, dummodo virtus phantastica non fatigetur, tanto clarius et perfectius intelligo.
155	Intius igitur duobus modis oportet intellectum converti ad phantasmata ad hoc ut intelligat; uno modo ad illud cui conformiter operatur; secundo modo sicut passivum convertitur ad activum partiale, et hoc quando non habet speciem vel si habet speciem, tunc	Istius ergo duobus modis oportet intellectum converti ad phantasmata ad hoc ut intelligat; uno modo sicut ad illud cui conformiter operatur; secundo modo sicut passivum convertitur ad activum partiale, et hoc quando non habet speciem vel si habet speciem, tunc	Istius ergo duobus modis oportet intellectum converti ad phantasmata ad hoc ut intelligat; uno modo ad illud cui conformiter operatur; secundo modo sicut passivum convertitur ad activum partiale, et hoc quando non habet speciem vel si habet speciem, tunc	Istius igitur duobus modis oportet intellectum converti ad phantasmata ad hoc ut intelligat; uno modo ad illud cui conformiter operatur; secundo modo sicut passivum convertitur ad activum partiale, et hoc quando non habet speciem vel si habet speciem, tunc

	convertitur ad ipsum sicut ad illud a quo recipit intensionem suae speciei. Non solum enim frigidum quod patitur a calido convertitur ad calidum, sed etiam minus calidum convertitur a magis calidum a quo intenditur.		convertitur ad ipsum sicut ad illud a quo recipit intensionem suae speciei. Non solum enim frigidum quod patitur a calido accipiendo convertitur ad calidum, sed etiam minus calidum convertitur a magis calidum a quo intenditur.	quo recipit intensionem suae speciei. Non solum enim frigidum quod patitur a calido convertitur ad calidum, sed etiam minus calidum a quo intenditur.	convertitur ad ipsum sicut ad illud a quo recipit intensionem suae speciei. Non solum enim frigidum quod patitur a calido convertitur ad calidum, sed etiam minus calidum convertitur a magis calidum a quo intenditur.
156	Sed dices quod intellectus intelligendo semper convertit se ad phantasmata et tunc species intelligibilis intenditur; ergo species intelligibilis in omni actu intelligendi intenditur, et per	Sed dices, si intellectus intelligendo semper convertit se ad phantasmata et quando convertit se ad phantasmata species intelligibilis intenditur; ergo species intelligibilis in omni	Sed dices quod intellectus intelligendo semper convertit se ad phantasmata tunc species intelligibilis intenditur; et per consequens actus intelligendi, cum in omni intellectione sit	Sed dices quod intellectus in intelligendo semper convertitur ad phantasmata et tunc species intelligibilis intenditur; et per consequens actus intelligendi, cum in	

# Anhang

	consequens actus intelligendi, cum in omni intellectione sit conversio ad phantasmata, sicut dictum est. Quod non videtur verum, quia non semper perfectius intelligit idem obiectum eo quod primus actus intelligendi potest esse perfectior quam omnes sequentes.	22 va	actu intelligendi intenditur, et per consequens actus intelligendi, cum in omni intellectione sit conversio ad phantasmata, sicut dictum est. Quod non videtur verum, quia non semper perfectius intelligit idem obiectum eo quia primus actus intelligendi potest esse perfectior quam omnes sequentes.	conversio ad phantasmata, sicut dictum est. Quod non videtur verum, quia non semper perfectius intelligit idem obiectum eo quod primus actus intelligendi potest esse perfectior quam omnes sequentes.	omni intellectione sit conversio ad phantasmata, sicut dictum est. Quod non videtur verum, quia non semper perfectius intelligit idem obiectum eo quod primus actus intelligendi potest esse perfectior quam omnes sequentes.
157	Responsio: si forma imperfectior adveniat perfectiori vel in aequali gradu, non augmentat ipsum, ut		Responsio: si forma imperfectior adveniat perfectiori vel in aequali gradu, non augmentat ipsum, ut	Responsio: si forma imperfectior adveniat perfectiori vel in aequali gradu, non augmentat ipsum, ut	Responsio: si forma imperfectior adveniat perfectiori vel in aequali gradu, non augmentat ipsum, ut

## Anhang

minus calidum adveniens maiori calido non augmentat ipsum; et ita non oportet quod species intelligibilis semper intendatur per conversionem eius ad phantasmata, nec etiam actus sequentes. Tunc enim gradus adveniens non intendit priorem nisi sit intensor in se quam ille cui advenit. Iste enim gradus intendit et augmentat speciem qui est intesissimus et qui virtualiter continet habitu et habitum perfectum habet generare, etiam posito	minus calidum adveniens maiori calido non augmentat ipsum; et ita non oportet ut species intelligibilis semper intendatur per conversionem eius ad phantasmata, nec etiam actus sequentes. Tunc enim gradus adveniens non intendit priorem nisi sit intensor in se quam ille cui advenit. Iste enim gradus intendit et augmentat speciem qui est intesissimus et qui virtualiter continet habitu et habitum perfectum unde generare, etiam posito	minus calidum adveniens maiori calido non augmet ipsum; et ita non oportet ut species intelligibilis semper intendatur per conversionem eius ad phantasmata, nec etiam actus sequentes. Tunc enim gradus adveniens non intendit priorem nisi sit intensor in se quam ille cui advenit. Iste enim gradus intendit et augmentat speciem qui est intesissimus et qui virtualiter continet habitu et habitum perfectum habet generare, etiam posito	minus calidum adveniens maiori calido non augmentat ipsum; et ita non oportet ut species intelligibilis semper intendatur per conversionem eius ad phantasmata, nec etiam actus sequentes. Tunc enim gradus adveniens non intendit priorem nisi sit intensor in se quam ille cui advenit. Iste enim gradus intendit et augmentat speciem qui est intesissimus et qui virtualiter continet habitu et habitum perfectum habet generare, etiam posito
---	--	--	---

## Anhang

	quod esset sine aliis gradibus diminutis	quod esset sine aliis gradibus diminutis	quod esset sine aliis gradibus diminutis	quod esset sine aliis gradibus diminutis
	Sed quae est ista? – Responsio: illa quae est cum maiori conatu et maiori intensione voluntatis copulante, tunc enim possibile est quod intellectus decies convertat se ad phantasmata, licet species eius, nec etiam actus aliquo- qualiter intendatur.	Sed quae ista? – Responsio: illa quae est cum maiori intensione voluntatis copulante, tunc enim impossibile est quod intellectus decies convertat se ad phantasmata, licet species eius, nec etiam actus aliquo- qualiter intenditur.	Sed quae ista? – Responsio: illa quae est cum maiori intensione voluntatis copulantis, tunc enim possibile est quod intellectus decies convertit se ad phantasmata, licet species eius, nec etiam actus aliquo- qualiter intendatur.	Sed istarum responsio: illa quae est cum maiori conatu et maiori intensione voluntatis copulante, tunc enim possibile est quod intellectus decies convertat se ad phantasmata, licet species eius, nec actus aliquo- qualiter intendatur.
158	Ad primum dico quod Augustinus XVI De Trinitate, cap. 6 vult quod plures species possunt esse in intellectu, ut patet ibi de perito litterarum.	Ad primum dico quod Augustinus XVI De Trinitate, cap. 6 vult quod plures species possunt esse in intellectu, ut patet ibi de perito litterarum.	Ad primum dico quod Augustinus XVI De Trinitate, cap. 6 vult quod plures species possunt esse in intellectu, ut patet ibi de perito litterarum.	Ad primum dico quod Augustinus XVI De Trinitate, cap. 6 vult quod plures species possunt esse in intellectu, ut patet ibi de perito litterarum.



## Anhang

159	Ad probationem, dicendum quod aliqua repugnant in esse naturae quae non repugnant in esse cognoscibilitatis, unde plures species contrariorum possunt esse in intellectu, secundum Philosophum VI Metaphysicae, quae ibi non sunt contrariae, licet in re repugnent; et ideo licet repugnet eidem corpori pluralitas configurationis diversis figuris in esse naturae, non tamen repugnat intellectui secundum esse cognoscibile	Ad probationem, dico quod aliqua repugnant in esse naturae quae non repugnant in esse cognoscibilitatis, unde plures species contrariorum possunt esse in intellectu, secundum Philosophum VI Metaphysicae, quae ibi non sunt contrariae, licet in re repugnent; et invicem se expellant, et ideo licet repugnet eidem corpori pluralitas configurationis diversis figuris in esse naturae, non tamen repugnat intellectui secundum esse cognoscibile	Ad probationem, dicendum quod aliqua repugnant in esse naturae quae non repugnant in esse cognoscibilitatis, unde plures species contrariorum possunt esse in intellectu, secundum Philosophum VI Metaphysicae, quae ibi non sunt contrariae, licet in re repugnent; et ideo licet repugnet eidem corpori pluralitas configurationis diversis figuris in esse non tamen repugnat intellectui secundum esse cognoscibile	Ad probationem, dicendum quod aliqua repugnant in esse naturae quae non repugnant in esse cognoscibilitatis, unde plures species contrariorum possunt esse in intellectu, secundum Philosophum VI Metaphysicae, quae ibi non sunt contrariae, licet in re repugnent; et ideo licet repugnet eidem corpori pluralitas configurationis diversis figuris in esse naturae, non tamen repugnat intellectui secundum esse cognoscibile
-----	--	---	---	--

## Anhang

	pluribus obiectis per plures species configurari. Unde universaliter talis repugnantia quae est in esse reali tollitur, non quae in esse intelligibili.	pluribus obiectis per plures species configurari. Unde universaliter talis repugnat quae est in esse reali tollitur in esse intelligibili.	pluribus obiectis per plures species configurari. Unde universaliter talis repugnantia quae est in esse reali tollitur, non quae in esse intelligibili.	25 vb	pluribus obiectis per plures species configurari. Unde universaliter talis repugnantia quae est in esse reali tollitur, non quae in esse intelligibili.
160	Ad secundum dico quod species intelligibilis vere potest dici habitus, si ad rationem habitus sufficiat quod sit qualitas mansiva in intellectu; non tamen est scientia, quia non omnis habitus in intellectu est scientia; species enim reducens intellectum de potentia	Ad secundum dico quod species intelligibilis vere potest dici habitus, si ad rationem habitus sufficiat quod sit qualitas mansiva in intellectu; non tamen est scientia, quia non omnis habitus in intellectu est scientia; species enim relucens reducens intellectum	Ad secundum dico quod species intelligibilis non potest dici habitus, si ad rationem habitus sufficiat quod sit qualitas mansiva in intellectu; non tamen est scientia, quia non omnis habitus in intellectu est scientia; species enim reducens intellectum de potentia		Ad secundum dico quod species intelligibilis vere potest dici habitus, si ad rationem habitus sufficiat quod sit qualitas mansiva in intellectu; non tamen est scientia, quia non omnis habitus in intellectu est scientia; species enim reducens intellectum de potentia

## Anhang

essentia ad actum primum nata est disponere intellectum ad operationem intellectus et per ipsam operationem firmari intellectum, quia operatio elicit ab intellectu derelinquit quandam habilitatem in anima et alia aliam quae potest dici habitus, sed non habitus scientiae. Et ideo omnis species est habitus, sed non e converso, quia habitus potest multipliciter per actus augeri, si non sit perfectus; species intellectu qui	de potentia essentiali ad actum primum nata est disponere intellectum ad operationem intellectus et per ipsam operationem firmari in intellectu, quia operatio elicit ab intellectu derelinquit quandam habilitatem in anima et alia aliam et uterque potest dici habitus, sed non habitus scientiae. Et ideo omnis species est habitus, sed non e converso, quia habitus aliquis potest multipliciter per actus augeri, si non sit perfectus; species	22 vb	essentia ad actum primum nata est disponere primum intellectum ad operationem intellectus et per ipsam operationem firmari in intellectu, quia operatio elicit ab intellectu derelinquit quandam habilitatem et alia in aliam et uterque potest dici habitus, sed non habitus scientiae. Et ideo omnis species est habitus, sed non e converso, quia habitus aliquis potest multipliciter per actus augeri, si non sit perfectus; species	esset essendi ad actum primum nata est disponere intellectum operationem intellectus et per ipsam operationem firmari intellectum, quia operatio elicit ab intellectu derelinquit quandam habilitatem in anima et alia aliam et utramque potest dici habitus, sed non habitus scientiae. Et ideo omnis species est habitus, sed non e converso, quia habitus alias potest multipliciter per actus augeri, si non sit perfectus; species
---	---	----------	--	--

Anhang

abstrahitur a specie in phantasmate, nata firmari in ea in intellectu ex se, etsi nulla operatio sequatur.	autem est habitus in intellectu qui abstrahitur a specie in phantasmate, nata firmari in ea in intellectu ex se, etsi nulla operatio sequatur.	autem est habitus in intellectu qui abstrahitur a specie in phantasmate, nata firmari in ea in intellectu ex se, etsi nulla.	autem est habitus in intellectu qui abstrahitur a specie in phantasmate, nata firmari in ea in intellectu ex se, nulla operatio sequatur.
---	---	--	--